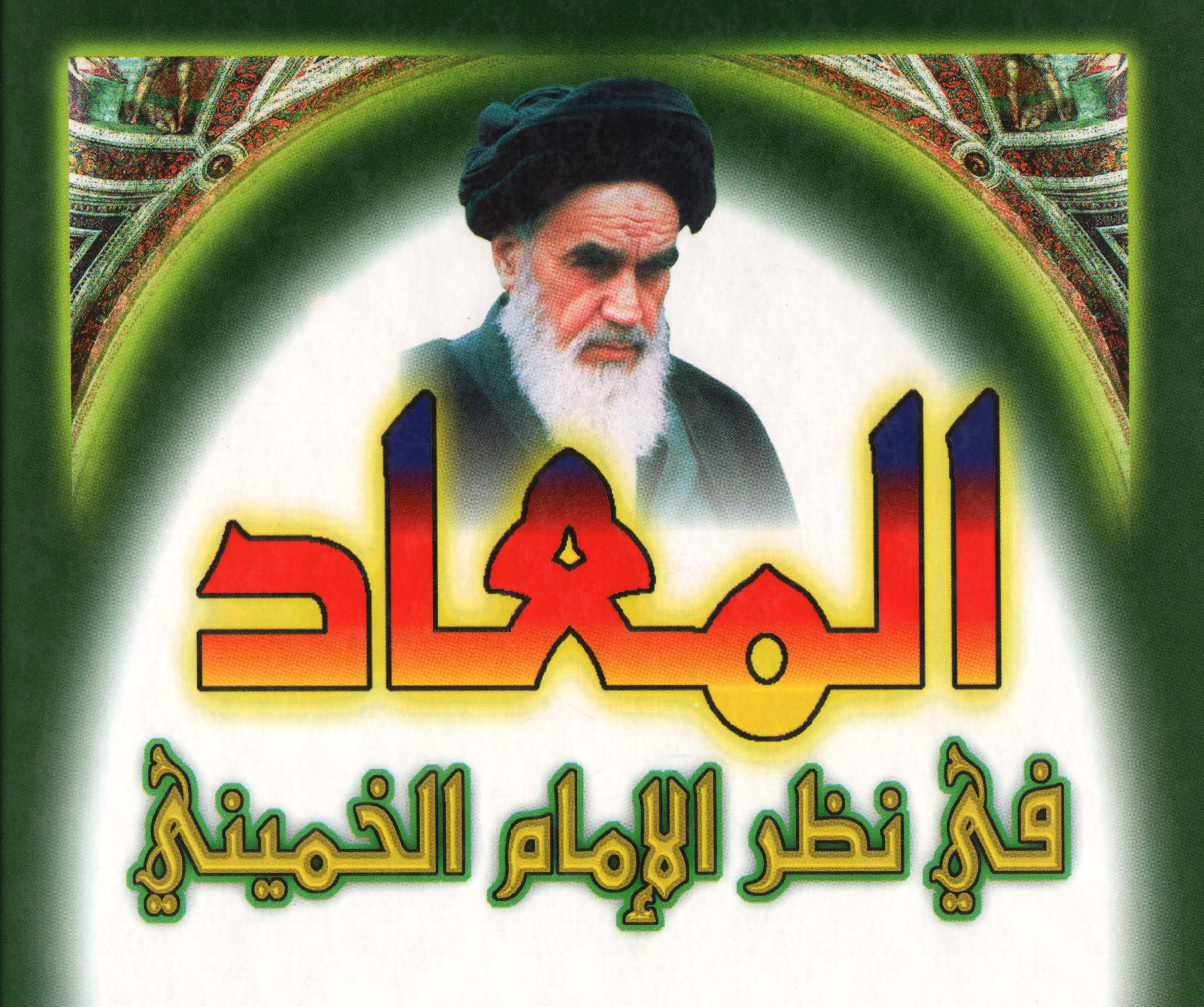


المعاد

في نظر الإمام الخميني

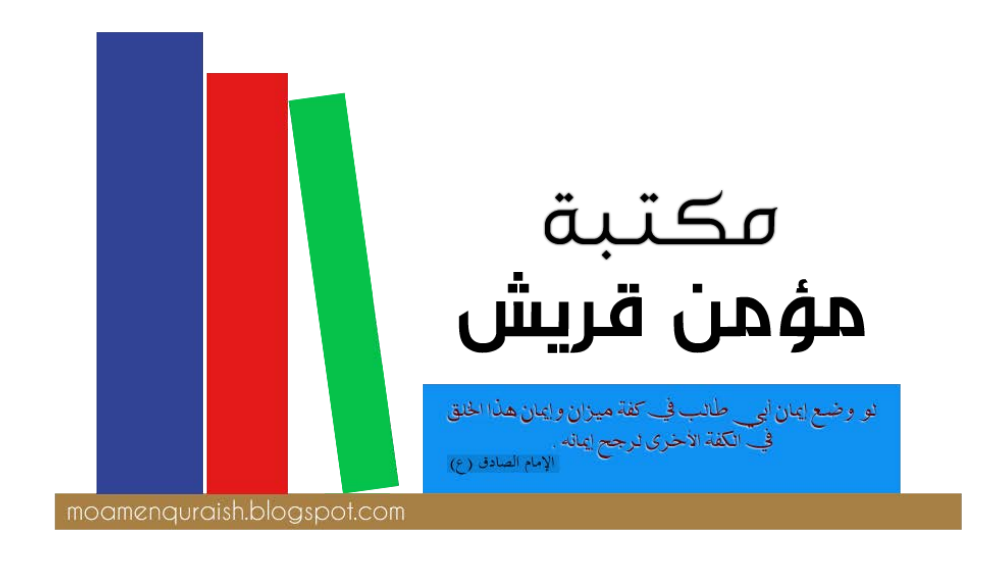
إعداد وتنظيم

لجنة إحياء آثار الإمام الخميني

ترجمة

حيدر محمد جواد

دار الرسول الأكرم (ص)



المعاد

في نظر الإمام الخميني قدس سره

المعاد

في نظر الإمام الخميني قدس سره

اعداد وتنظيم

لجنة إحياء آثار الإمام الخميني قدس سره

ترجمة

حيدر محمد جواد



الطبعة الأولى
١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢م

دار الرسول الأكرم «ص»

حارة حريك - خلف البلدية - تلفون : ٠١/٥٤١٩٣٠ - ٠٣/٨١٤٢٩٤
فاكس : ٥٥٢٨٤٧ - ص.ب : ٨٦٠١ / ١١

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

منذ وجد الانسان، بدأ يفكر بالموت والحياة، والفناء والبقاء، وهل الوجود محدود بالعالم المادي او يمتد الى غيره، وهل ثمة عناصر لا تقبل الفناء في الانسان أو لا، وهل له ان يعثر على ماء الحياة والخلود الأبدي ام ان ذلك مجرد خرافة... هذه الأفكار وغيرها رافقت الانسان منذ وجوده، وظل يطمح الى نيل الحياة الابدية والسعادة المطلقة والعيش في عالم يؤمن له كل متطلبات الراحة والأمن والاستقرار المادي والمعنوي...

وقد كان للأديان السماوية قصب الريادة في الاجابة على هذه التساؤلات المشروعة، وقد جعلت اكبر همّها والهدف الاساس من رسالاتها تعريف الانسان بمبدأ الوجود وغايته، واستعان الانسان بالوحي، وبقدراته ومواهبه العقلية التي حباها الله ايّاه، وبالتلفيق بين الاثنين تمكن من تسليط الضوء على هذه المجاهيل وكشف ما يمكنه كشفه منها، ليخطو خطوات راسخة في مسير معرفة نفسه وربّه.

المجموعة التي بين يديك ـ ايها القاريء العزيز ـ هي حصيلة جمع وتبويب آراء وافكار الامام الخميني الراحل حول موضوع (المعاد)، اخترناها من بين مؤلفاته ومحاضراته الفلسفية وخطبه ونتاجاته المتنوعة، وهي تشتمل على شرح وتفسير

ونقد وبحث وجهات النظر المختلفة في هذا المجال مع بيان رأيه الخاص فيها، من لسانه او قلمه الشريف ﷺ.

ولا يخفى ان من خلال الدراسة المعمّقة لهذه المباحث يتضح لنا النظرة التي كان يحملها هذا الرجل الرباني العظيم حيال «الموت والحياة» و«الدنيا والآخرة»، ما أهلّه لأن يأخذ، بيد قدرته الروحية، زمام الأمور في عالم السياسة والدين، ويخرج منتصراً في المعركة مع الهوى والسلطان.

وأدناه مرور عابر على آراء مختارة للامام ﷺ في مبحث المعاد:

١ ـ من الأسس الرئيسية لقبول مبدأ المعاد، الايمان بوجود عالم الغيب وماوراء الطبيعة. ولاشك ان نحو هذا القبول يخضع بدرجة كبيرة لنوع المعيار المعرفي واساس الرؤية الكونية التي يحملها الانسان. فالماديون ـ مثلاً ـ لمّا جعلوا الحس والتجربة المعيار الوحيد للمعرفة واختصروا الوجود بالمادة، وما سواها فليس بموجود، خلصوا الى انكار عالم الغيب برمّته، من وجود الباري عزّ وجل الى الوحي والنبوة والقيامة والمعاد، وبالتالي عدّوا هذه الامور جميعاً من الخرافات، فيما اعتبر الالهيون ان المعيار في المعرفة اعم من الحسّ وأوسع منه، فكان الوجود عندهم شاملاً للغيب والشهادة، وبعبارة أُخرى: الموجودات المادية وغير المادية .

الدين والبرهان، يؤكدان، بدورهما، وجود عالم آخر وراء عالم المادة هذا. وان وجود الانسان ينطوي على حقيقة غير مادية وغير فانية، وان للانسان بقطع النظر عن وجوده المادي حقيقةً أُخرى، تدل عليها الخصائص الموجودة في الانسان والدالة على وجود عالم وراء الطبيعة... في الانسان وفي الحيوان أيضاً شيء آخر هو فوق المادة ومغاير لها، لا يموت بموت الانسان، وهذا هو ما يطلق عليه اسم (النفس أو الروح) وهو موجود مجرد. والامام ﷺ يسلك منهج الفلاسفة وأصحاب

الحكمة المتعالية في التدليل على كيفية نشوء النفس وظهورها، فيقول:

هذه الهوية تنطلق في حركتها من البداية متجاوزة كل الحدود في طريقها الى عالم ما وراء الطبيعة. وما دامت هذه الهوية المحفوظة والأمر السيّال تتحرك في عالم الطبيعة فان لها شؤوناً مختلفة. في البدء تكون العلقة وهي ليست ساكنة بل تتحرك حركة تكاملية فاذا بلغت الى نهاية مرحلة العلقة وحدّها انسلخت عن جميع الآثار واللوازم الخاصة بتلك المرحلة لترد على منزل جديد هو «المضغة» فلو كان للمضغة آلاف الآثار، فما دام هذا الموجود السيّال في حدّ المضغة فهو محدود لها وملتزم بجميع آثارها ولوازمها حتى يطوي مسافة هذا المنزل فيتخلى عن تلك الآثار ويستوطن على منزل آخر. هذه الهوية الواحدة تبقى مع المادة في جميع مراحل الطبيعة ومنازلها،حتى تبلغ المرحلة التي تدعى المادة فيها بالبدن، فتصبح تلك الهوية صورة للبدن ومرتبطة به ارتباطاً ذاتياً طبيعياً.

«النفس» هي تلك الحقيقة التي تنطلق من أدنى منازل عالم الطبيعة نحو عالم الما وراء....، فاذا خرجت من عالم الطبيعة وبلغت ما وراءها سمّيت «العقل».

ولما كان بحث «تجرد النفس وبقائها بعد مفارقة البدن» من البحوث الأساسية جداً وهو بمنزلة المقدمة الضرورية لاثبات المعاد، نجد ان الامام ﷺ يوليه اهتماماً فائقاً، فيقول بعد تقسيم التجرد الى قسمين: الأول خيالي والثاني عقلي:

ولو لم يقتض اللطف الالهي بعث الانبياء والمرسلين الى البشر لبقي اغلب الناس في حدود التجرد الحيواني، ولكن اللطف والعناية الالهية اقتضتنا انزال الكتب وارسال الرسل والأولياء والأوصياء، لكي يتواكب حصول التجرد الذاتي الجوهري ذى الطابع القهري والجبري، مع تحصيل الكمالات الاكتسابية من الفضائل والمعارف فيما لو اخلص الانسان نياته وحرص على المطابقة بين افعاله وتصرفاته

وبين الموازين الشرعية، وبهذا يتكامل ويصبح موجوداً مجرداً عقلانياً.

هذه المراتب والنشآت ترتبط ببعضها ارتباطاً وثيقاً، ويذهب الامام ﷺ الى ان النسبة بينها هي نسبة (الظاهرية والباطنية) و(التجلّي والمتجلّي)، فيقول:

اعلم ان النفس الانسانية حقيقة؛ لها في عين الوحدة وكمال البساطة، نشئات؛ عمدتها ثلاث: الأولى، النشأة الملكية الدنياوية الظاهرة، ومظهرها الحواس الظاهرة وقشرها الأدنى البدن الملكيّة.

والنشأة الثانية، هي النشأة البرزخية المتوسّطة، ومظهرها الحواس الباطنة والبدن البرزخي والقالب المثالي.

والثالثة، النشأة الغيبية الباطنية والتي مظهرها القلب والشؤون القلبية. ونسبة كل واحدة من هذه المراتب الى الأُخرى نسبة الظاهر الى الباطن، والتجلّي الى المتجلّي، ومن هنا فان خواص كل مرتبة وآثارها وانفعالاتها قد تسري الى المراتب الأخرى، كما لو أدركت حاسّة البصر شيئاً، فان اثر ذلك يظهر في الحسّ البصري البرزخي بما يناسب النشأة البرزخية، ويظهر في البصر القلبي الباطني بما يناسب النشأة الغيبية الباطنية. ونفس الأمر ينطبق على الآثار القلبية حيث تظهر في النشأتين الأخريين بما يناسبهما. وهذا المطلب مطابق لمقتضى الوجدان مضافاً الى مطابقته للبرهان القويّ المتين. ومن هنا فان لجميع الآداب الشرعيّة الصورية أثراً بل آثاراً على صعيد الباطن أيضاً. وكل خلق من الاخلاق الجميلة، وان كانت في الأصل من حظوظ مقام النشأة البرزخية النفس، الا ان لها آثاراً تظهر في نشأتي الباطن والظاهر. واخيراً فان كل واحد من المعارف الالهية والعقائد الحقة ـ وهي من خصائص مرتبة الباطن ـ تظهر له آثار في النشأتين الظاهرية والبرزخية.

وفي مكان آخر، يصف ﷺ النسبة بين المرتبة العالية للنفس والمرتبة الدانية

منها بأنها نسبة (اندراج واشتمال)، اي اندراج كمالات المرتبة المادون في المرتبة المافوق واشتمال العالي على الداني، بينما النسبة بين المرتبة النازلة والمرتبة العالية هي نسبة (الستارية)، ويقول:

الحق تعالى، جلت رحمته ووسعت ستّاريته، ستار جميع العورات ومقابح الخلق، وقد اكرم ابناء النوع البشري بستر مقابحهم الظاهرية البدنية بألبسة شتى، وكذلك ألقى بسترة الملكوت على مقابح اعمالهم، ولولا هذه الستّارية الملكوتية على اعمالنا نحن العباد، لظهرت الصور الغيبية لهذه الأعمال ولفضحنا في هذا العالم وأصبنا بالذلّ والهوان، لكن الحقّ تعالى، جل شأنه، أخفى مقابح اعمالنا عن انظار الخلق، بستّاريته، وألقى على صورها الملكوتية الخبيثة صوراً ملكية معتدلة مستقيمة، ولو انه هتك هذا الستر، فبرزت صور ملكات الأخلاق، لكان لكلّ واحد منا صورة مناسبة لتلك الملكة الباطنية، كما سوف يحصل ذلك يوم تبدو السرائر وتظهر الملكات.

وها هنا نشير بمناسبة ما سبق الى ان البدن البرزخي الذي به يتنعم او يتعذب الانسان في البرزخ، موجود الآن، ولكنه مستور في ستر وحجاب البدن الدنياوي.

٢ ـ الموت في نظر الامام الراحل ﵀ (حياةٌ ثانويةٌ ملكوتية) وهي أتم من الوجود والحياة الملكية، وعلى خلاف الكثيرين ممن يعتبرون الموت مرادفاً للفناء والعدم، والنسبة بين الحياة والموتن نسبة الوجود الى العدم، يذهب الامام﵀ الى ان الموت امر وجودي، ولذا يصحّ ان يكون متعلقاً للجعل، يقول ﵀:

الموت عبارة عن الانتقال من النشأة الظاهرة الملكية الى النشأة الباطنة الملكوتية، أو هو عبارة عن الحياة الثانوية الملكوتية بعد الحياة الأولية الملكية، وهو على أي تقدير أمر وجودي، بل هو أتمّ من الوجود الملكي، وذلك ان الحياة الملكية

الدنيوية لا محالة مشوبة بالمواد الطبيعية الميتة وحياتها عرض زائل، بخلاف الحياة الذاتية الملكوتية حيث يحصل فيها الاستقلال للنفوس، وتلك الدار هي دار الحياة ولوازمها .

وبالجملة فإن الحياة الملكوتية- التي يعبّر عنها بالموت لكي لا تثقل على السمع - تكون متعلقاً للجعل والخلقة وواقعة تحت قدرة الذات المقدسة .

٣ ـ بالنظر الى علوّ منزلة الحياة الاخرى وعالم ما وراء الطبيعة وحقارة الدنيا وضحالة الحياة المادية، ربما ينقدح السؤال في الذهن عن فلسفة وجود هذه المرتبة الدانية من نظام الوجود، والحكمة في لزوم ان يمرّ الانسان فيها. غير ان الامام ﷺ له رأي مختلف اذ يعتقد أن عالم الوجود بكل مراتبه - ومن بينها الدنيا وعالم المادة - مظهر من مظاهر الجميل على الاطلاق، وجميع هذه المراتب منهمكة في حركة استكمالية نحو الكمال المطلق، يقول ﷺ في هذا الصدد:

ان سلسلة الوجود من عنصرياتها وفلكيّاتها وأشباحها وارواحها وغيبها وشهودها ونزولها وصعودها، كتبٌ إلهية وصحف مكرمة ربوبية، وزبرٌ نازلة من سماء الأحدية، وكل مرتبة من مراتبها ودرجة من درجاتها، من السلسلتين الطولية والعرضية، آيات مقروءة على آذان قلوب الموقنين الذين خلصت قلوبهم من كدورة العالم الهيولي وغبارها، وانتبهوا من نومتها؛ متلوّة على الذين انبعثوا من قبر عالم الطبع وتخلّصوا من سجن المادة الظلمانية وقيودها؛ ولم يجعلوا غاية همّهم الدنيا الدنيّة وزخرفها وزبرجها؛ ولم يخلدوا الى الأرض قاطنين فيها؛ وكان دخولهم فيها للزرع لا للحصاد - فإن الدنيا مزرعة الآخرة - وورودهم فيها لأجل الحركة الانعطافية التي بها يصير الإنسان انساناً، ومنها الرجوع الى الوطن الأصليّ مقر أبينا آدم ﷺ، واليه الإشارة في كلام المولويّ.

إصغ لِصوت الناي ليحكي ومن الهجر يئنّ ويشكي

إلى ان قال:

ويعود الكلّ الى الأصلِ ويظلّ يتوق إلى الوصل

الى آخر ما قال دون الحركة الاستقامية التي كان أبونا آدم عليه السلام يريدها على ما أفاد شيخنا العارف (دام ظلّه). وهم في الدنيا كالراجل المريد للتجهيز والمتهييء للمسافرة. ولم يكن نظرهم إليها إلّا بما أنّها مثال لما في عالم الغيب؛ كما قال الصادق عليه السلام، على ما روي: «ما رأيت وشيئاً إلّا رأيت الله قبله وبعده ومعه».

فالسالك البالغ هذا المقام يرى كل شيء آية لما في الغيب. فإنّ كل موجود حتى الجماد والنبات كتاب إلهي يقرأ فيه السالك الى الله والمجاهد في سبيله، الأسماء والصفات الإلهية بمقدار سعة وعائه الوجودي:

وفي كل شيء له آية تدلّ على أنه واحدُ

بل عند استهلاكه في غيب الهوية وحضرة الجمع الأحدية يكون كوناً جامعاً لجميع مراتب الأسماء والصفات، وعالماً مستقلاً، فيه كل الأشياء. وفي الآثار عن الرضا عليه السلام: «قد علم أولو الألباب؛ كلُّ ما هناك لا يعلم إلّا بما هاهنا».

٤ ـ لا يخفى ان وقوع القيامة والرجوع التام الى الله تعالى وتحقق المعاد، تعدّ من اهم المحطات في نظام الوجود، ويؤكد عظمة القيامة، التبدل الجذري الذي يطرأ على عالم الوجود بعدها، كون الحياة الاخروية حياة ابدية لا نهاية لها. هذه الواقعة المهمة يتعرض الامام لبيانها من زاوية عرفانية وفهم رباني وباسلوب رصين:

قد انكشف لسرّ قلبك وبصيرة عقلك أن الموجودات بجملتها ـ من سماوات عوالم العقول والأرواح واراضي سكنة الأجساد والأشباح ـ من حضرة الرحموت التي وسعت كل شيء، وأضاءت بظلّها ظلمات عالم المهّيات، وأنارت ببسط نورها غواسق

هياكل القابلات. ولا طاقة لواحدٍ من عوالم العقول المجرّدة والأنوار الاسفهبدّية والمُثل النوريّة والطبيعة السافلة ان يشاهد نور العظمة والجلال، وان ينظر الى حضرة الكبرياء المتعالية. فلو تجلّى القهار لها بنور العظمة والهيبة، لا ندكّت إنيّات الكل في نور عظمته وقهره، جل وعلا، وتزلزلت أركان السموات العلى، وخرّت الموجودات لعظمته صعقاً. ويوم تجلّى نور العظمة يهلك الكلّ في سطوع نور عظمته. وذلك يوم الرجوع التام وبروز الأحدّية والمالكية المطلقة؛ فيقول: ﴿**لمن الملك اليوم**﴾[1] فلم يكن من مجيب يجيبه، لسطوع نور الجلال وظهور السلطنة المطلقة، فيجيب نفسه بقوله: ﴿**لله الواحد القهار**﴾[2] والتوصيف بالواحدية والقهارية دون الرحمانية والرحيمية، لأن ذلك اليوم، يوم حكومتهما وسلطتهما، فيوم الرحمة يوم بسط الوجود وافاضته، ولهذا وصف الله نفسه عند انفتاح الباب وفاتحة الكتاب بالرحمن الرحيم. ويوم العظمة والقهّارية يوم قبضه ونزعه، فوصفها بالوحدانية والقهارية، وبالمالكية في خاتمة الدفتر فقال: ﴿**مالك يوم الدين**﴾[3].

يجب ان يعلم، ان لكل واحد من الموجودات صراطاً خاصّاً، ونوراً وهداية محدّدة له و «الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق»[4]. ولمّا كان هناك حجاب ظلماني لكل تعيّن، وحجاب نوراني لكل وجود وانّية، ولما كان الانسان مجمع التعينات وجامع الوجودات، فهو اذن اكثر الموجودات احتجاباً عن الحق تعالى، وربّما إليه الاشارة في قوله عزّ وجلّ: ﴿**ثم رددناه أسفل سافلين**﴾[5]. ومن هنا فان

---

(١) غافر: ١٦.

(٢) غافر: ١٦.

(٣) الفاتحة: ٤.

(٤) حديث منسوب الى الرسول الأكرم ﷺ، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٨.

(٥) التين: ٥.

الصراط الانساني اكثر الصراطات طولاً وأشدّها ظلمة.

ولمّا كان اسم الله الاعظم هو ربّ الإنسان، ولما كان هذا الاسم هو الظاهر والباطن والأول والآخر والرحيم والقاهر، وباختصار هو مجمع لكل الاسماء المتقابلة على السواء، فإنّ سيرالانسان سوف ينتهي بمقام البرزخية الكبرى، لذا فان صراطه هوأدق الصراطات قاطبة.

٥ ـ وجود النار والعذاب الاليم يعد من ضروريات الاديان جميعاً ويؤكده واضح البرهان ايضاً، وهذا الأمر مما يشغل ذهن الانسان وخاطره على الدوام حتى تحولت الى شيء مرعب ومخيف.

ما هي الضرورة الداعية لايجاد جهنم والعذاب الأليم، ذلك العذاب التي تشكو جهنم نفسها من شدّته، ويتوجم جبرئيل الامين عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله من سماع وصفه؟ حقاً، أنى للحكيم المتأله والعارف الرباني الذي يعتقد ان العالم بأسره مرآة لصفة الرحمة الالهية وان الله (رحمن الدار والآخرة ورحيمهما)، ويؤمن أيضاً بظهور الدولة الرحيمية في النشأة الآخرة وبروز سلطنتها، أنّى لهذا الحكيم ان يفسر وجود النار وتعذيباتها؟! فلنصغ الى تفسير ذلك بلغة الامام رحمه الله العرفانية ونظرته الرحمانية للأمور:

ان جهنم رحمة في هيئة غضب، وذلك لمن كانت لديهم الأهلية والاستعداد لتحصيل السعادة. فلولا تطهيرات جهنم لم يكن لهؤلاء سبيل الى السعادة أصلاً.

باطن جهنم، صورة اللطف والرحمة الالهية التي تعدّ السبيل الأوحد لتخليص المؤمنين المذنبين وايصالهم الى محالّ السعادة الأبدية،... انها رحمة في صورة غضب لأولئك الذي لم تحجب فطرتهم كلّياً ولم يبلغوا حدّ الكفر والنفاق والجحود.

٦ ـ تجسم الاعمال وتجسم الأخلاق من الأمور المسلّمة بين أهل النظر

والتحقيق، فيما تدل بعض الاخبار على تجسم العقائد كذلك.

فكل عمل أو خلق، خيراً كان ام شراً، له صورة ملكوتية غيبية في النشأة الاخرى، وفي ضوء ذلك يكون للاعمال الصحيحة والمعتقدات السليمة صورة نورانية مشرقة تسرّ فاعلها، بينما تظهر الأعمال والعقائد الفاسدة والباطلة على هيئة صور ظلمانية موحشة، لتبعث في نفس فاعلها الحسرة والألم.

ولكن هل سيكون لجميع الاعمال الدنيوية حياة ملكوتية وتقبل في الحضرة الربانية أم لا؟ في معرض جوابه على هذا التساؤل يشير الامام الراحل ﷺ الى نقطة ظريفة وحساسة في هذا المجال فيقول:

ولْيعلم ان الاعمال الظاهرية الصورية لا تليق بمقام الغيب والحشر في الملكوت، ما لم يصل اليها مدد من باطن الروح ولباب القلب، فيمنحها حياة ملكوتية، وتلك النفخة الروحية المتجسدة بخلوص النية والنية الخالصة، هي بمنزلة الروح والباطن الذي، بتبعه، يحشر الجسد في الملكوت ويصبح جديراً بالقبول في الحرم الالهي. وفي ضوء ذلك وردت احاديث شريفة تؤكد أن المدار في قبول الأعمال درجة اقبال القلب عليها» .

النية، هي الصورة الفعلية والبعد الملكوتي في العمل...، ويشار الى هذا المعنى في الحديث الشريف القائل: «والنية أفضل من العمل، الا وانّ النية هي العمل». ومعناه واضح.

وليس المقصود هنا المبالغة، كما احتمل البعض، بل البناء هنا على الحقيقة، وذلك ان النية هي الصورة الكاملة للعمل والفصل المحصّل له. وان صحة الاعمال وفسادها وكمالها ونقصها منوطة بها لا بغيره. ومن هنا ربما كان عمل مّا ـ حسب النية المقترن بها ـ تكريماً تارة واهانة اخرى، وكاملاً مرّة وناقصاً اخرى، واحياناً

يصبح من سنخ الملكوت الأعلى وله صورة جميلة، وفي أحيان اخرى يكون من سنخ الملكوت الأسفل وله صورة موحشة مروعة.

وأخيراً نبتهل الى الله الكريم ان يمنّ بتوفيقه على أتباع الاسلام المحمدي الأصيل وعشاق (روح الله) ويمنحهم القدرة على التجسيد الواقعي لهذه المعارف السامية، وان يضرم في صميم قلوبنا نار الشوق الى لقائه ـ عز وجل ـ ويوفقنا لأن نحيا ونموت على نحو حياة وممات ذاك الرجل الهمام وصاحب النفس المطمئنة والروح الالهية، وان يكتب لنا ـ في ظل ولايته وشفاعته ـ الفوز يوم الحشر بشفاعة المعصومين عليهم السلام وشفاعة ارحم الراحمين.

وسلام عليه يوم ولد ويوم مات ويوم يبعث حيّاً

خصائص هذه المجموعة

١ ـ قام بجمع وتبويب هذه المجموعة المؤلفة من ستة عشر فصلاً، فريق المعارف الاسلامية في معاونية البحث العلمي التابعة لمؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الراحل.

٢ ـ أوردنا في نهاية الكتاب فهرسة للأيات والروايات والمصادر التي اعتمدناها في نقل كلام الامام رحمه الله وكذلك مصادر الهوامش ان وجدت.

٣ ـ ترقيم الصفحات لجميع المصادر المتعلقة بكلام الامام والواردة في هذا الكتاب اعتمد فيها على النسخ المطبوعة بواسطة المؤسسة باستثناء (صحيفة النور) المطبوعة من قبل وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي. وفي هذا الصدد نشير الى ان تقريرات درس اسفار الامام، لم تصبح بعد في متناول العموم، وقد اعتمدنا على نسخة خطية موجودة في ارشيف المؤسسة كمصدر لاستخراج النصوص.

٤ ـ سعينا سعياً جاداً في هذه المجموعة الى استقراء المطالب استقراءاً تاماً من جميع المصنّفات العائدة الى الامام ﷺ، غير ان ما أوردناه هنا يمثل حصيلة جامعة لرأي الامام ﷺ على نحو يتضمن جميع الجوانب الرئيسية في كل مسألة، ومن هنا فمن الممكن ان يعثر قاريء او محقق آخر على مطلب آخر في مكان آخر لم نذكره هنا تفادياً للتكرار والاسهاب المخلّ.

٥ ـ بفضل الله ورعايته وجهد المؤسسة، تم وللمرة الأولى ايراد مباحث غير منشورة سابقاً تتضمن آراء كلامية وفلسفية للامام ﷺ أفادها اثناء تدريسه لكتاب الأسفار الأربعة. وتلزم الإشارة هنا الى ان مصدر هذه المباحث تقريرات حبرتها يراعة احد حضار درسه وهو المرحوم حجة الاسلام والمسلمين السيد عبد الغني الاردبيلي ﷺ، وقد اوردناها هنا بعد اجراء التعديلات الفنية والأدبية اللازمة، مراعين في ذلك الحفاظ على أصالة النص، والاكتفاء برفع النواقص الأدبية في متن التقريرات، والناجمة طبعاً عن الظرف الخاص لكتابتها.

والمحور الرئيسي لهذه الدروس، مباحث النفس والتناسخ والمعاد الجسماني التي تركز البحث عليها هنا، بالاضافة الى مباحث اخرى سنضعها في متناول يد العموم فيما يناسبها من الكتب الموضوعية حول العدل والولاية والنبوة والتوحيد والتي ستصدر ان شاء الله ضمن مشروع (التبيان).

٦ ـ جاء ترتيب فصول هذه المجموعة والعناوين الداخلية لكل فصل على ضوء التسلسل الموجود في الكتب الكلامية والفلسفية في مبحث المعاد، وكذلك طريقة ترتيب الامام الراحل لهذه المباحث، ولمّا لم يكن هناك مبحث خاص مستقل للامام حول المعاد، بل ان آراءه جاءت في اماكن ومقامات مختلفة حسب اقتضاء الموضوع، من هنا فان الترتيب الحالي يمثل وجهة نظر القائمين بالمشروع

من حيث الاختيار والنظم.

٧ ـ في بعض الفصول اشير بوضوح الى مجموعة من الاشكالات والشبهات الواردة على المعاد مع ذكر الاجابة عليها. ولكن في مواضع اخرى أورد الامام ذكر جواب الشبهة والاشكال دون التعرض لبيان الاشكال نفسه. وحرصاً من القائمين على مشروع سلسلة كتب (التبيان) على تقديم نتاجات الامام خالصة دونما اي تصرف، ورعاية للتوضيح، آثرنا ايراد هذه الموارد والايضاحات على شكل هوامش اسفل الصفحة، ويبقى الفهم والادراك الكامل لمراد الامام بعهدة القاريء الكريم، والشرح والتفسير المعمق لهذه المطالب على عاتق العلماء والمحققين والمتضلعين في العلوم الاسلامية.

وفي الختام، نوجّه شكرنا الجزيل لزملائنا في فريق المعارف الاسلامية الذين سهروا على اتمام هذه المجموعة بنجاح، والله من وراء القصد.

لجنة التصنيف الموضوعي لنتاجات الامام ﷺ

ملاحظات الترجمة

أولاً: سعينا في الترجمة الى محاذاة لغة الاختصاص مع تفادي ان يكون النص غريباً جداً عن القاريء.

ثانياً: ثمة موارد مأثورة عن الامام باللغة العربية وقد وضعناها بين حاصرين من نوع [ ] تمييزاً لها عن النص المترجم.

ثالثاً: عبّر الامام في مواضع كثيرة عن الملا صدرا بالآخوند وعن ابن سينا بالشيخ، لذا اقتضى التنويه.

المترجم

الفصل الأوّل

المعاد، امتداد الحياة واستمرارها

اعلم انّ لكلٍّ واحد من موجودات عوالم الغيب والشهادة أو الدنيا والآخرة مبدأً ومعاداً، وان كان المبدأ والمرجع للجميع هو (الهوية الإلهية). ولما لم يكن للذات المقدسة للحق ـ جلّ وعلا ـ ، من حيث هي وبلا حجاب الاسماء، تجلٍّ على الموجودات العالية أو السافلة، وهي بحسب هذا المقام «اللامقامي» ليس لها اسم ورسم ولا هي متصفة بالاسماء الذاتية والصفاتية والافعالية، وليس بينها وبين أحد من الموجودات تناسب أو ارتباط أو اختلاط «أين التراب وربّ الأرباب؟!» ـ كما استقصيت تفصيل هذه اللطيفة في كتاب مصباح الهداية ـ اذن فمبدئية ذاته المقدسة ومصدريتها لا تكون الّا بواسطة الحجب الاسمائية، والاسم مع كونه عين المسمى هو في الحال ذاتها حجاب له، فالتجلّي في عوالم الغيب والشهادة يكون بحسب الاسماء وبواسطة حجابها، ومن هنا فان الذات المقدسة لها ـ عبر الاسماء والصفات ـ تجليات في الحضرة العلمية، ولهذه التجليات تعينات يسميها اهل المعرفة بـ«الأعيان الثابتة».

وعلى ذلك يلزم ان يكون لكل تجلٍّ اسميّ عينٌ ثابتة في الحضرة العلمية، وكل اسم له بالتعيّن العلمي مظهر في النشأة الخارجية يكون ذلك الاسم مبدأ ومرجعاً مناسباً له، ويكون رجوع كل واحد من الموجودات ـ من عالم الكثرة الى غيب الاسم الذي هو مصدره ومبدؤه ـ عبارةً عن (الصراط المستقيم) الخاص بذلك الموجود.

اذن فلكل موجود سير وصراط مخصوص، ومبدأ ومرجع مقدر في حضرة

العلم، طوعاً او كرهاً، وان اختلاف المظاهر والصراطات هو باختلاف ظاهر الأسماء وحضراتها.

للإنسان حياتان دنيوية واخروية

للإنسان حياتان، الأولى مادية دنيوية يحياها في هذا العالم، والاخرى حياة معنوية أخروية خاصة بالعالم الآخر، ولكل من هاتين الحياتين وسائل وآلات ومعدات يجب عليه السعي لتوفيرها، ومن الثابت في الحكمة المتعالية والقرآن الكريم ووصايا الأنبياء جميعاً ان وسائل ذلك العالم ومعدّاته يجب تهيئتها في هذا العالم، ويكفي لإثبات هذا المدعى مراجعة الإرشادات المعنوية والوصايا الروحية للأنبياء.

الحياة الدنيا مقدمة للحياة الأخرى

يحكم العقل لدى كل ذي شعور بأن وراء هذه الحياة الصبيانية، عالماً فسيحاً خلق الله أبناء الطبيعة لكي يعيشوا فيه، وأرسل الرسل والانبياء لكي يدلّوا الناس على طريق الوصول اليه وتهيئة مقدماته، وان القوانين الالهية إنّما شرّعت بهدف التمكين من الاستعداد للحياة في ذلك العالم، وان كان لهذه الحياة قوانينها ايضاً، لكن المقصود الأصلي هو تأمين متطلبات تلك الحياة الخالدة. ومن هنا وصف الله تعالى في كتابه حياة هذا العالم بانها «لهو ولعب»[1] وتصرفات صبيانية، وانها لكذلك حقاً.

---

(١) ﴿إنما الحياة الدنيا لعب ولهو﴾، محمد / ٣٦.

النزعة الحسيّة سبب انكار المعاد

جعل الماديون من الحس المعيار الوحيد للمعرفة والرؤية الكونية، واعتبروا كل شيء غير محسوس خارجاً عن مضمار العلم، وبات الوجود عندهم مساوقاً للمادة، فما لا مادة له ليس له وجود، وكنتيجة قهريّة لذلك أنكروا عالم الغيب بأسره واصبح الله تبارك وتعالى والوحي والنبوة والقيامة بمنزلة الاساطير، هذا في حال ان معيار المعرفة في الرؤية الكونية الالهية، أعمّ من (الحسّ والعقل)، وتبعاً لذلك فان الشيء الذي يدرك بالعقل يكون داخلاً في دائرة العلم والمعرفة وان لم يكن محسوساً. وعليه فالوجود اعمّ من الغيب والشهادة، والشيء الذي لا مادة له يمكن ان يكون له وجود. وكما ان الموجود المادي يستند ـ في وجوده ـ الى المجرد، كذلك المعرفة الحسّية تعتمد في وجودها على الادراك والمعرفة العقلية.

الحركة القهرية صوب الحياة الأخروية

خلق الانسان على شاكلة يكون له فيها حياة ما بعد الطبيعة مضافاً الى الحياة الطبيعية التي يحياها في هذا العالم. وتلك الحياة هي الحياة الحقيقية الصحيحة للانسان، اما الحياة التي يحياها في هذا العالم فهي حياة حيوانية. ومن هنا كان الناس بحاجة الى ارشادهم بواسطة الوحي لتشخيص الطريق الصحيح، وقد منّ الله تبارك وتعالى بهذا على البشر وبعث اليهم الانبياء ليدلّوهم على ذلك الطريق. وان كل وصايا الأنبياء وتعاليمهم إنّما هي لبيان الطريق الذي يتعيّن على الانسان سلوكه للعبور من عالم الطبيعة الى العالم الآخر.

أكثر الانبياء في هذه الدنيا وسائل. انهم عبارة عن طرق للوصول الى مقصد عالٍ آخر لا يدركه الانسان، غير أنّهم يدركونه. هم يعلمون جيداً الى اين سوف يؤول المصير اذا اطلق العنان والى اين سوف يؤول اذا أُلجم. انهم فقط يدلّون على طريقٍ؛ هي الطريق لبلوغ تلك الدرجات العالية للإنسانية. كل تلك الأمور هي اهداف ومقاصد في نظر الحكومات، غير انها في نظر الانبياء ليست سوى طريق. ان الدنيا بأسرها ليست بمقصد في نظر الأنبياء. ليست محراباً ولا قبلة، انها مجرد طريق، وعبره فقط، يمكن الوصول الى مقام ومنزلة هي المنزلة الانسانية العليا، التي لو بلغها انسان فسينال السعادة، وهذه السعادة ليست منحصرة بهذا العالم، هي موجودة فيه ولكن ليست منحصرة به. فالمقصود هو عالم وراء هذا العالم. الانبياء مطلعون على ذلك الما وراء. انه عالم غيبي نحن نجهله الآن ولا ندرك كنهه، ولكنهم يدركون.

الاختلاف بين الانسان ومعاد سائر الكائنات

ان غاية خلق الانسان هو «عالم الغيب المطلق»، فقد ورد في الحديث القدسي: «يابن آدم خلقت الاشياء لأجلك، وخلقتك لأجلي»[1] وفي القرآن الكريم يخاطب الله سبحانه وتعالى نبيّه موسى بن عمران، على نبيّنا وآله وعليه السلام، فيقول: ﴿**واصطنعتك لنفسي**﴾[2] وفي مكان آخر ﴿**وأنا اخترتك**﴾[3].

وعليه، فالانسان مخلوق لأجل الله وموجود لذاته المقدسة، وهو مصطفى

(١) علم اليقين، ج ١، ص ٣٨١.
(٢) طه / ٤١
(٣) طه / ١٣

ومختار من قبله تعالى من بين جميع الكائنات والموجودات، غاية سيره الوصول الى باب الله والفناء في ذات الله والعكوف في فناء الله، ومعاده الى الله ومن الله وفي الله وبالله، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿إن الينا ايابهم﴾[1]. اما سائر الموجودات فهي ترجع الى الحق تعالى بواسطة الانسان، بل ان مرجعها ومعادها هو الانسان نفسه، كما جاء في الزيارة الجامعة التي تظهر فيها رشحةٌ من مقامات الولاية، قال: «واياب الخلق اليكم، وحسابهم عليكم»...و...: «بكم فتح الله، وبكم يختم»[2].

المرجع والمعاد للعوالم الوجودية

[يحتمل ان يكون قوله: «عود ممازجة لا عود مجاورة»[3] اشارة الى ما هو المحقق عند بعض اساطين الحكمة[4] ان القوى المنغمرة في المادة ما لم تتجرد تجرد الخيال، معادها يكون بالاتصال الى العالم العقلي، اتصال الماء الذي في

(١) الغاشية/ ٢٥

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٣٧٠ ـ ٣٧٥، باب ٢٢٥، زيارة جامعة لجميع الأئمة عليهم السلام.

(٣) اشارة الى الحديث المنقول عن امير المؤمنين عليه السلام والذي ذكره القاضي سعيد القمي في كتابه (الفوائد الرضوية): «...فقال: ما النفس الحيوانية؟ قال عليه السلام: قوة فلكية وحرارة غريزية أصلها الأفلاك، بدء ايجادها عند الولادة الجسمانية، فعلها الحياة والحركة والظلم والغشم والغلبة واكتساب الأموال، والشهوات الدنيوية. مقرّها القلب، وسبب فراقها اختلاف المتولدات، فاذا فارقت عادت الى مأمنه، بدأت (عود ممازجة لا عود مجاورة) فتعدم صورتها ويبطل فعلها ووجودها فيضمحل تركّبها...». (التعليقة على شرح الفوائد الرضوية، ص ١١٠) والحديث موجود في الكلمات المكنونة للفيض ص ٧٦.

(٤) الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٢.

الكيزان على شاطىء البحر إذا انكسرت الكيزان واتصل الماء بالبحر بخلاف القوى المجردة تجرداً خيالياً والنفوس القدسية النطقية فان رجوعها الى عوالم الروحانيات مع بقاء فعلياتها التجردية، وعندنا كل العوالم الوجودية، من المراتب الغيبية والشهودية، مرجعها الى الاطلاق الوجودي والعدم المحض عند طلوع شمس الحقيقة وبروز سلطنة الوحدانية والمالكية المطلقة، فانّ مقام المالكية مقام قبض الوجود، كما ان مقام الرحمانية والرحيمية مقام بسطه وبسط كماله].

الانسان الكامل واسطة معاد الموجودات

ثبت في العلوم الالهية أن معاد جميع الموجودات يتحقق بواسطة الانسان الكامل، (كما بدأكم تعودون)[1]. (بكم فتح الله، وبكم يختم) و(إياب الخلق إليكم).

الانسان الكامل واسطة ايجاد ومعاد الموجودات

ان عود الموجودات الى الله تعالى بتوسّط الوليّ المطلق صاحب النفس الكلية الالهية وواجد مرتبة العقل، وأن الموجودات بمنزلة القوى والآلات والمتفرعات من وجود الانسان الكامل، فكما ان بدو ايجادها من الحضرة الغيب بتوسط رب الانسان الكامل، وفي الحضرة الشهادة بتوسط نفس الانسان الكامل، كذلك عودها وختمها، ولهذا كانت استقامة الامة استقامة رسول الله ﷺ وورد منه

---

(١) الاعراف / ٢٩.

ﷺ عند قوله تعالى ـ في سورة هود ـ: ﴿فاستقم كما أمرت﴾[1] «شيّبتني سورة هود»[2] لمكان هذه الآية، والا فهو ﷺ بوجوده المقدس ميزان الاستقامة.

الاتصال بالعالم العقلي شرط العود الى الحق

[العقل الظاهر في العوالم النازلة يثاب ويعاقب باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر. ومعاد كل شيء بتوسطه، بل بمعاده، فانّ الاشياء الكونية لا تعود الى الحق ما لم تصل الى العالم العقلي، او تفنى فيه، وان كان معاد الكل بتوسط الانسان الكامل الذي كان العقل هو مرتبة عقله.]

المعاد، ليس تحولاً في هذا العالم

«المعاد» ليس بالأمر الذي يقع في نشأة الطبيعة، والقول بذلك بمنزلة انكار المعاد والرجوع الى الله وتثبيت عالم الطبيعة وتخليده . المعاد ليس مثل فساد الشجرة وتحلّلها الى تراب ومن ثم عودة اجزائها المتحللة على شكل شجرة بمرور الزمان وبفعل تحولات الطبيعة وانقلاباتها، وذلك ان تغير الشجرة ليس بمثابة انتقالها الى النشأة الاخرى، في حال ان الثابت ضرورة في جميع الشرائع ان المعاد هو اثبات النشأة الاخرى واثبات عالم ما فوق الطبيعة. ان لفظ المعاد معناه (العود الى الله)، وسبب اعتبار المعاد عوداً الى الله هو قرب تلك النشأة من

---

(١) هود/ ١١٢

(٢) مجمع البيان، ج ٣ص ١٩٩، الكشاف، ج ٢، ص ٢٩٥، تفسير البيضاوي ص ٣٠٧.

عالم الالوهية، ولهذه المناسبة ورد التعبير عن المعاد بالرجعة في بعض الآيات الشريفة: ﴿**انا لله وانا اليه راجعون**﴾[1]، ﴿**كما بدأكم تعودون**﴾[2].

بيان أصل المعاد في القرآن

القرآن كتاب دعوة، يدعو الانسان الى اصول الحقائق، ويبيّن له المعتقدات الدينية التي تؤثر في اصلاح النفس وتحصيل الطمأنينة في الدنيا، وترفع المنازل الوجودية وتؤمن السعادة والكمال الأخروي، وتحث عموم الناس على السعي الى ذلك، من قبيل الايمان بالحضور ذات يوم في محكمة العدل الالهية المطلقة، ونيل ثواب وعقاب الاعمال على قاعدة قوله تعالى: ﴿**ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يره**﴾[3]، او الاعتقاد بوجود حياة وراء الحياة المتعارفة لدى عموم الناس. اما كيفية تلك الحياة المقبلة وطريقة احياء الموتى وما شابه ذلك من مسائل، فهي قضايا خارجة عن عهدة كتابٍ دعوة، خاصة المسائل التي تحتاج الى بيان مقدمات حكمية وفلسفية.

ولو اهتم القرآن، وراء ايصال العقيدة الحقّة المثمرة، ببيان ماهية تلك العقيدة وتفاصيلها لضاع أصل الغرض في زحمة المقدمات بسبب ضعف عقول العوام وقابلياتهم، ولأشكل تأسيس العقائد على أصول موضوعية واضحة. لذا اكتفي في القرآن ببيان اصل المعاد والاشارة الى حياة ومعيشة للانسان بنفس

---

(١) البقرة / ١٥٦

(٢) الاعراف / ٢٩

(٣) الزلزال / ٧و٨.

الجسم والهيكل وشخصية ما قبل الموت، وليس في الآيات ما هو اكثر من ذلك، والسبب ان هذا المقدار كافٍ لنيل المقصود.

أثر الاعتقاد بالمعاد على حياة الانسان

اذا أيقن الانسان ان لهذا العالم مبدأً، وان ثمة معاداً للانسان، وفي مرحلة لاحقة، أدرك ان الموت ليس بفناء وانما هو انتقال من النقص الى الكمال، فان هذا الاعتقاد والادراك من شأنه أن يعصم الانسان عن المعاصى والانحرافات.

الاعتقاد بالمعاد يمنع الذنب

هل من الممكن ان يحتمل شخصٌ وجود جهنم والخلود في النار ومع ذلك يقدم على المعصية؟! وكيف لا يتهيّب من ارتكاب المعاصي وهو يـؤمن بأنّ الله حاضر وناظر على أعماله، ويرى نفسه في حضرة الرب ويحتمل ان يجازى على أقواله وأفعاله فيحاسب ويعاقب، ويثبت عليه كل كلمة يقولها في هذه الدنيا وكل خطوة يخطوها وكل عمل يقدم عليه، فملائكة الله تلازمه كرقيب عنيد وتضبط كل اقواله واعماله؟!

علل نسيان سفر الاخرة

ما لم يلتفت الانسان الى كونه مسافراً يجب عليه السير، وان له هـدفاً لا محيص من شدّ رحاله اليه وان بلوغ هذا الهدف امر متيسر وفي حدود طاقته، لن

يحصل لديه (عزم)ولن تنبثق في نفسه ارادة. ولكلّ واحد من هذه الامور شرح وبيان لا يسعه المقام.

ويجب ان يعلم ان احد الموانع القوية ليقظة الانسان والتي تتسبب في نسيان المقصد والغفلة عن لزوم السير، وقتل الإرادة في نفس الانسان، هو ظن ذلك الانسان بأن الوقت موسع للسير، واذا لم يتحرك اليوم فبوسعه ان يبدأ السير غداً، واذا لم يوفق لذلك في هذا الشهر فليكن ذلك في الشهر الآتي، وهكذا تشكل هذه الحالة من طول الأمل والرجاء وقوة الظن بالبقاء عائقاً يمنع الانسان من التفكير بالآخرة ولزوم السير نحوها وتأمين ما يلزم لذلك المسير من اخذ الرفيق وزاد الطريق، وبالتالي فان الانسان يعرض عن الاخرة بالكامل وينسى الهدف الاصلي المقصود. ومعاذ الله ان يكون الانسان مقبلاً على سفر بعيد محفوف بالمخاطر، ومع ذلك فليس لديه متسع من الوقت ولا يتوفر عنده ما يلزم من العدة والعدد، وفوق ذلك فهو ينسى الهدف الاصلي من السفر! ومن المعلوم ان ذلك اذا حصل فان العازم على السفر لن يستعد أبداً للسفر ولن يوفر مقدماته اللازمة، وحينئذ اذا حانت ساعة الرحيل عظم عليه الامر وانقطع به السبيل ولم يفز بالمنال.

فاعلم ـ ايها العزيز ـ ان بين يديك سفراً لازماً وحافلاً بالاخطار وان عدته وزاده وراحلته هو العلم والعمل النافع، وليس من المعروف مسبقاً وقت السفر، فلربما كان ضيقاً جداً بحيث تضيع الفرصة، سيما ان الانسان لا يعلم متى يؤذن بالرحيل فيشد الرحال. ان ما لديّ ولديك من طول الأمل الناجم عن حبّ النفس ومكائد الشيطان وألاعيب هذا الملعون، يحول بيننا وبين الاهتمام بعالم الآخرة الى درجة لا يخطر ببالنا العزم على القيام بأيّ عمل. واذا كانت ثمة مخاطر وعراقيل في طريق السير والحركة، لا نكون بصدد معالجتها بالتوبة والانابة

والرجوع الى الحق والاستعداد لها بتهيئة مقدمات السفر من زاد وراحلة، آنذاك يدركنا الأجل الموعود على حين غرة وننتقل الى العالم الآخر بلا زاد ولا راحلة ولا مؤونة من عمل صالح او علم نافع، وهما العمدتان في مؤونة ذلك العالم. واذا كان لدينا شيء من العمل فهو ليس خاصاً ومنزّهاً عن الغلّ والغش ذلك أنّا أتينا به مصحوباً بآلاف الشوائب التي تمنع القبول. واذا كنا قد اكتسبنا شيئاً من العلم، فهو مما لا طائل وراءه ولا جدوى فيه وبالتالي سوف يكون لغواً وباطلاً ان لم يصبح بنفسه من الموانع الكبيرة في طريق الآخرة. ولو كان هذا العمل وذلك العلم نافعين، لكان من اللازم أن نلمس لهما أثراً جليّاً في نفوسنا نحن الذين نقضي سنوات مديدة في طلب هذين الأمرين، ولا نعكس ذلك على أخلاقنا وأحوالنا، فما الذي حصل حتى انقلب الامر فأثمر علمنا وعملنا لأربعين أو خمسين سنة، نتيجة معاكسة فقست قلوبنا فهي كالحجارة او أشدّ قسوة؟ ما الذي ربحناه من الصلاة التي هي معراج المؤمنين؟ وأين تلك التقوى والورع الملازم للعلم؟ ـ لا سمح الله ـ لو نقلنا على هذه الحال فاننا سنواجه خسائر فادحة وحسرات جمة، لا تزول!

اذن، فان نسيان الآخرة هو من الأمور التي يحقّ لولّي الله الأعظم، امير المؤمنين، سلام الله عليه، ان يخشى علينا منها ومن طول الأمل الذي يوجبها،[1] وذلك لانه يدرك جيّداً كم هو خطير هذا السفر، وما هي المصائب التي سيبتلي بها الانسان الذي ينسى ذلك العالم وينام عنه ولا يدري ما هو وماذا سوف يكون

---

(١) اشارة الى قول امير المؤمنين عليه السلام: «انما اخاف عليكم اثنين: اتباع الهوى وطول الأمل. اما اتباع الهوى فانه يصد عن الحق، وأما طول الأمل فينسي الآخرة». اصول الكافي ٢ : ٣٣٥ ـ ٣٣٦، كتاب الايمان والكفر، باب اتباع الهوى.

بانتظاره مما يقتضي ان لا يدع الانسان لحظة واحدة تمر عليه دون ان يستثمرها في اعداد زاده وراحلته.

من اللاح لنا ان نتأمل قليلاً في أحوال هذه الشخصية واحوال شخصية الرسول الاكرم ﷺ، أشرف الخليقة والمعصوم عن الخطأ والنسيان والزلل والطغيان، لكي ندرك الحال التي نحن عليها واين يكون موقعنا منهم. ان علمهم (صلوات الله عليهم) بخطورة هذا السفر وعظمته سلب منهم الراحة، بينما خلّف جهلنا النسيان. ان صاحب مقام الخاتمية بالغ في الرياضة والقيام بين يدي الحق الى ان تورّمت قدماه الشريفتان حتى أنزل الحق ـ جل جلاله ـ بحقه الآية: **﴿طه * ما انزلنا عليك القرآن لتشقى﴾**[1][2]. واما أمير المؤمنين عليه السلام فانّ أحواله في العبادة والخشية من الله تعالى من الوضوح والجلاء بمكان.

فاعلم ـ اذن ـ انه سفر خطير، وان الغفلة والنسيان فينا هي في مكائد النفس والشيطان، وهذه الآمال الطويلة والمنى البعيدة تعدّ من شراك ابليس ومكره وخداع النفس وكيدها. فحريٌّ بك ان تنهض من نومك وتتنبّه من غفلتك، واعلم بأنك مسافر، وان لك مقصداً، وان مقصدك هو العالم الآخر، وستنتقل من هذا العالم اليه شئت ام أبيت، فاذا كنت قد تهيّأت لسفرك وأعددت الزاد والراحلة فلن ينقطع بك السبيل والا فيا بؤساه! وستقود نفسك الى شقاوة لا سعادة فيها ونار لا تنطفيء ومصاب لا يرتفع وحزن لا سرور بعده وحسرة وندامة ليس لها أمد.

فانظر ايها العزيز ـ الى مولاك كيف يتنهّد في دعاء (كميل) وهو يناجي

---

(١) طه/ ١ و ٢.

(٢) روي عن الامامين الباقر والصادق: «كان رسول الله ﷺ اذا صلى قام على أصابع رجليه حتى تورّمت فأنزل الله تبارك وتعالى: طه ....». تفسير علي بن ابراهيم، ج ٢، ص ٥٨.

الحق ـ جل وعلا ـ: «أنت تعلم ضعفي عن قليل من بلاء الدنيا وعقوباتها» الى ان يقول: «وهذا ما لا تقوم به السموات والارض»[1].

اي عذاب هذا الذي لا تطيقه السموات والارض؟! وقد أعدّوه لك، ومع ذلك أنت لا تنتفض من رقدتك بل تغوص يوماً بعد يوم في غفلة ونسيان ونوم عميق؟!

ألا يا أيها القلب الغفلان! استيقظ من نومك واستعد لسفر الآخرة، «فقد نودي فيكم بالرحيل»[2]. ان عمّال عزرائيل منهمكون ليل نهار في سوقك نحو عالم الآخرة وانت غافل لا تدري بما يجري..

«اللهمّ اني اسألك التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار السرور والاستعداد للموت قبل حلول الفوت»[3].

---

(١) دعاء كميل، مصباح المتهجّد، ص ٥٨٧

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٥.

(٣) هذا الدعاء مرويّ مع اختلاف يسير عن الامام السجاد عليه السلام. الإقبال، ص ٢٢٨. المراقبات فى أعمال السنة، ص ١٥٥ مفاتيح الجنان، اعمال ليلة ٢٧ رمضان.

الفصل الثاني

أدلّة اثبات المعاد

المعاد ضرورة الأديان والبرهان

الاديان بأسرها قائلة (بوجود المعاد)، والبرهان قائم على ان ثمة عـالماً آخر ما وراء عالم الطبيعة».

٥٦/٧/٦

الايمان بالمعاد قضية فطرية

الايمان بالمعاد يعدّ من الفطريات شأنه في ذلك شأن سائر اصول الايمان وأركانه من معرفة الله وتوحيده والولاية ـ وهي الايـمان بـالرسل ـ والايـمان بالملائكة والكتب السماوية.

اثبات المعاد بالاستناد الى فطرة الانسان

من مصاديق الفطرة الالهية التي فطر عليها جميع أبناء النوع الانساني هي فطرة الميل الى الراحة، فلو أجريت مراجعة شاملة لجميع حقب البداوة والحضارة والتحلل والالتزام ووجّه الى جميع اصناف البشر مـن عـالم وجـاهل وشـريف ووضيع وحضريّ وبدويّ السؤال حول سبب هذه التـعلقات المـتباينة والمـيول المتشتتة، والغاية من تحمل أنواع المشاقّ والبلايا على مدى العمر لجاء الجواب واحداً متفقاً عليه من الجميع وبلسان الفطرة الصريح ليقول ان كل ذلك هـو فـي

سبيل الفوز بالراحة. ان غاية المقصود ونهاية المرام ومنتهى الامنيات هو تحصيل الراحة المطلقة والاستراحة العارية عن شائبة الزحمة والمشقة. واذ كانت هذه الراحة المجردة عن المزاحمات والاستراحة غير المشوبة بالأذى والنقمات، هي المطلوبة من قبل الجميع، وكلٌّ يرى هذا المطلب المحبوب متجسّداً في شيء، فان الانسان يتعلّق ـ لا محالة ـ بذلك الشيء الذي يظن مراده ومعشوقه فيه، والحال ان هكذا راحة مطلقة، لا وجود لها في عالم الملك بتمام أجزائه، ولا يمكن الوصول الى استراحه بدون شوائب في هذه النشأة، لان تمام نعم هذه النشأة ممزوجة بشتى ألوان الأذى والعذاب والمتاعب التي لا تطاق. ان جميع ملذات الدنيا تكون محفوفة بآلام قاصمة، وان الألم والمشقة والتعب والحزن والغم قد أطبقت على هذا العالم من أقصاه الى أقصاه.

حبّ الراحة المطلقة

لو أخذنا بنظر الاعتبار جميع حقب التاريخ البشري فاننا لن نعثر على مورد واحد يكون فيه شقاء الانسان وعناؤه مساوياً لراحته وهنائه، فضلاً عن العثور عن مورد تكون فيه راحة خالصة واستراحة مطلقة بلا شوائب ومنغصات. ونستنتج من ذلك ان مطلوب بني الانسان ومحبوبهم ليس له وجود في هذا العالم. وحيث ان الحب الفطري الجبلّي الفعلي، والموجود عند جميع افراد الأسرة الانسانية، لا يمكن ان يبقى بلا محبوب فعلي موجود، فلا بدّ ان يكون ثمة عالم في دار التحقق والوجود تكون فيه الراحة عارية عن شوب التعب والمشقة والعناءات. وتلك الاستراحة المطلقة التي لا يشوبها ألم وزحام وذلك الارتياح الخالص العاري عن الحزن والهموم لا يتيسران الا في ذلك العالم، وهو دار نعيم الحق وعالم كرامة الذات المقدسة.

الايجاد التدريجي للقوى في الانسان

اذا وجد اكثر الاجسام اعتدالاً في الجنين وهو المخّ، فقد ظهر الى الوجود آخر مراتب الجسم وهي عرش الجسم، فاذا تحرك المخّ ظهرت أول مراتب الحسّ، اي ان الجسم ينقلب بواسطة الحركة الى حاسة اللمس وذلك ان مرتبة هذه الحاسة هي الأقرب الى الجسم، ويستمر الجنين بالحركة، فتولد المشاعر والاحاسيس الاخرى وتظهر القوة البنالية الى عرصة الوجود. ثم يواصل هذا الحسّ سير رقيّه وتكامله، وحيث ان آخر مراتب عالم الطبيعة هو أول مراتب عالم التجرد فاذا تكاملت هذه القوى تدريجياً واتجهت صوب عالم الغيب، يحصل على أثر ذلك وحدة وجودية يطلق عليها اسم (النفس)، تكون هي بوحدتها جامعة لجميع تلك الكثرات ومشتملة عليها.

وتواصل النفس حركتها بالتدريج، ومادامت النفس في الطبيعة فانها سوف تسعى للخروج من الطبيعة مرحلة بعد اخرى وذلك بفعل الحركة الجوهرية. ولكن في الوقت الذي تتجرد منها مرتبة من مراتبها فانّ المرتبة الأخرى ستكون مرتبة طبيعية، وفي الحقيقة ان هذا نوع من التمازج بين عالمي الغيب والشهود، واختلاط الطبيعة والمادة مع التجرد، وامتزاج الكثافة باللطافة. الى ان تخرج النفس بالكلّية من حدود الطبيعة وتندرج في قافلة المجردات عبر مسيرها التكاملي. والواقع ان هذا الموجود هو بمثابة فارس ينطلق من اول نقطة في عالم الطبيعة وعالم الهيولى وبواكب قافلة الموجودات في عالم الطبيعة، ولكنه يندفع تدريجياً الى الأمام متقدماً على عالم الطبيعة الى ان يصل الى الحد الفاصل بين الطبيعة والتجرد، فاذا تجاوز ذلك الحد، وطأت أقدامه أول مرتبة من عالم التجرأ، وعبر من عالم الشهادة الى عالم الغيب، وهذا الفراق الناجم عن عبور الموجود

للحد الفاصل بين عالم الطبيعة والتجرد، ووداعه لعالم المادة، نصطلح عليه بـ (الموت). هذا الفراق قهريّ طبيعي، والوداع وداع اجباريّ، والسفر امر فطريّ جبليّ، ﴿فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[1].

الميل الى التحرر وانفاذ الإرادة

وبوسعنا اثبات وجود ذلك العالم بـ(فطرة الحرية واعمال الارادة) الموجودة في نفوس البشر، وذلك ان مواد هذا العالم واوضاع هذه الدنيا ومزاحماتها وضيقها تستعصي على نفوذ ارادة الانسان وتقيّد نزعته نحو التحرر، ولذا لا بدّ من وجود عالم في عرصة الوجود، تكون الارادة فيه نافذة ولا تستعصي مواده عن انفاذ ارادة الانسان و بكون الانسان في ذلك العالم «فعالاً لما يشاء وحاكماً بما يريد» حسب اقتضاء الفطرة.

وعليه، فهناك جناحان أودعا في نفس الانسان بحسب الفطرة الالهية التي لا تتبدل، جناح النزوع الى الراحة وجناح النزوع الى التحرر، وبهذين الجناحين يحلق الانسان الى عالم الملكوت الاعلى والقرب الالهي.

حصول الراحة ونفوذ الارادة في الآخرة

ان حب الراحة والحرية أمر ثابت في فطرة جميع الناس، والمراد من الحرية هنا هو الحرية المطلقة التي يعد نفوذ الارادة من شؤونها. ومن الواضح ان

---

(١) الأعراف / ٣٤

تحقق هذين الأمرين ـ الحرية ونفوذ الارادة ـ غير ممكن في الحياة الدنيوية، وذلك لان الراحة المطلقة لا وجود لها أصلاً في هذه الحياة، وما هو موجود من الراحة فهو مشوب بالتعب والمشقة، سواء في تحصيل هذه الراحة وتمهيد مقدماتها الكثيرة او في نفس حصولها او بعد حصولها...

وعليه، فما يعشقه الانسان ـ وهو الراحة المطلقة ـ ليس بميسور له في هذا العالم، بيد أن هذه الراحة موجودة في عالم الملكوت حسبما أخبر بذاك أرباب الشرائع.[1] وتبعاً لذلك فان الانسان سوف يتوجه بالفطرة نحو العالم الذي يمكن العثور فيه على راحة لا تعب معها ولذة لا ألم فيها.

وكذلك، فان الانسان يكون ـ بحسب الفطرة ـ محبّاً للحرية وان يعمل ما يشاء، وان تكون ارادته نافذة في الامور، بحيث لا يقف شيء حائلاً دون اعمال سلطنته وقدرته. ولمّا كان هذا النوع من القدرة والسلطنة ونفوذ الارادة لا وجود له في هذا العالم، اذ لا أقلّ من ان تستعصي طبائع هذا العالم عن الانقياد لارادة الانسان، فلا يبقى إلّا ان ثمة عالماً آخر يوجد فيه هذا النحو من السلطنة وفرض الارادة وانفاذها وهو عالم ما وراء الطبيعة، وبالتحديد: جنة اهل الطاعة.

حب البقاء الأبدي

الانسان يريد ان يصل الى الحق المطلق لكي يفنى في ذات الله، وهذا الشوق العارم في فطرة كل انسان للخلود الأبدي، يدلّ ـ مبدئياً ـ على وجود عالم خالد لا يطرأ عليه الموت والفناء.

١١ / ١٠ / ٦٧

---

(١) انظر: بحار الانوار، ج ٨، ص ٧١، باب الجنة ونعيمها.

الفطرة تميل الى عالم غيبي وثابت

ومن الثابت أيضاً في فطرة أعضاء الشجرة الانسانية وجبلّتهم، الرغبة بالحياة الأبدية، غاية الأمر ان نتيجة هذه الرغبة والمحبة تتجلّى في ضمائر المحجوبين عن الفطرة الأصلية على هيئة انشداد الى الدنيا وتعلق بزينتها وزخرفها، وذلك من باب الخطأ في التطبيق.

وهذا هو عمدة السبب في نفور الناس من الموت، وذلك ان الايمان بعوالم ما بعد الموت والحياة والبقاء الأبدي ليس له حضور في قلوب المحجوبين، وبالتالي فهم يحسبون الموت نوعاً من الفناء، وحيث ان الفطرة تبغض الفناء وتميل الى الخلود، فسوف تظهر حالة النفور من الموت عند المحجوبين. هذا مع ان الفطرة الاصلية الطالبة للبقاء الأبدي هي ذات حبّ الاتصال بالمعاد وبعالم ما بعد الموت، ولأن الحياة الدنيوية لا يمكن ان تكون أبدية، ولأنها عرضة للزوال دائماً لذا تكون الفطرة متنفّرة منها، وفي مقابل ذلك تميل الفطرة الى النشأة الثابتة الغيبية، فانها هي النشأة الباقية دون الأولى. وفي ضوء ذلك، فان الايمان باليوم الآخر اي نشأة ما بعد الدنيا يعتبر من الفطريات.

عدم قابلية الدنيا لعذاب المجرمين

ليس بوسعنا جميعاً ان نجازي شخصاً ارتكب جرائم بقدر الجرائم التي ارتكبها محمد رضا (بهلوي)، ولو اجتمع البشر من اجل ذلك: وذلك لأن غاية هذا الجزاء ان يقتل هذا الشخص ويموت، فنكون قد جازيناه بمقدار قتله رجلاً واحداً، فكيف بنا اذا كان قد قضى على شعب بأكمله؟! كيف نجازيه على ذلك

بحيث يكون الجزاء بمستوى الجريمة. وهذا بحدّ ذاته دليل على وجود عالم آخر يتسع لمثل هذه المعاني بأن يكون أبدياً، وليس الا جهنم الخالدة. هناك دائماً عذاب لا يمكن لنا ان نتصوره، وهذا يدل على وجود عالم آخر، فيه تتمّ معاقبة المجرمين لأننا لا نستطيع استيفاء الحق منهم في هذا العالم.

٣١ / ٣ / ٥٨

عدم قابلية الدنيا لاقرار العدالة التامّة

البشر أقلّ من ان تكون لديهم هكذا قدرة يتمكنون عبرها من انزال العقوبات بمن يقترف امثال هذه الجرائم الفظيعة.[١] وغاية ما بوسع بني البشر هو ان يقيموا حكم القصاص فيقتلوا رجلاً برجل. فأنى لهم ان يجازوا من جرّ بلداً بأسره الى الدمار، جرائم إبادة وسجن وتعذيب، شباب يؤخذون الى الحبس فلا يشمّون عبير الحرية الا وهم كهول بعد ان يقضوا شطراً طويلاً من اعمارهم وراء قضبان الحديد، بعض هؤلاء كانوا يصافحونني فأشعر من خلال المصافحة انهم رجال من حديد أما الآن وبعد ان خرجوا من السجن وصافحت بعضهم يبدو لي ان كلّ تلك القوة قد اضمحلّت. من يستطيع جبران كل تلك المتاعب والمعاناة التي صبّت على رؤوس شبابنا وعلمائنا ومثقفينا وطلاب جامعاتنا ورجال أعمالنا من سجن ونفي وتعذيب. ان هذا الطاغية لا يملك اكثر من روح واحدة، ولو اجتمعتم كلّكم لن يكون بوسعكم عمل شيء اكثر من ازهاق هذه الروح، في حال انه أزهق أرواح المئات من خيرة شبابنا، فهل ستحقق العدالة بإزهاق روح هذا الشخص المرتبط بالأجنبي اكثر من ارتباطه بشعبه.

---

(١) المقصود جرائم شاه ايران (محمد رضا بهلوي).

ثمّ افرضوا أنّكم تمكّنتم من القبض عليه وقتلتموه ومثّلتم به بقطع أطرافه وقلع عينيه، هل تستوفون بذاك حقكم منه؟ كلّا! والسبب ان ذلك من شؤون عالم آخر، فاستيفاء الحق وجبران الخسائر لا يحصلان في عالمنا هذا، غاية ما يمكن استيفاؤه في هذا العالم هو قتل شخص واحد، بينما يمكن ان يقتل المرء في ذلك العالم ويعاد احياؤه، ثم يقتل فيعاد احياؤه وهكذا... هناك فقط يمكن ان نستوفي جزاء المشاق العظيمة التي ألحقت بشباب بلادنا، وذلك من خلال انزال العذاب الدائم بالمجرمين.

ليس من العدل ان يأتي شخص ما فيتحكم بمصير الناس ومقدراتهم لاكثر من ثلاثين عاماً حكماً جائراً تعسفياً، وينشر جلاوزته في أنحاء البلاد ليعيثوا في الأرض فساداً ويهلكوا الحرث والنسل ومع ذلك نكون عاجزين عن ان ننزل به العقاب المتناسب مع حجم الجريمة حتى لو ظفرنا به. لا يمكن ان تسمح المشيئة الإلهية بان يقدم شخص على هذا الكم الهائل من الجرائم دون ان يكون بالإمكان إنزال الجزاء العادل به. ثمة من ألقي القبض عليهم وسجنوا لمدد طويلة وذهبت عشرات السنين من أعمارهم هدراً، كان بمقدور كل واحد منهم ان يؤلّف فيها كتاباً لو كان عالماً او مفكراً أو يمارس خلالها مهنة اجتماعية مفيدة كطبيب ينقذ حياة مرضى كثيرين. ان جميع الشرائح التي تقبع الآن في السجون، فقدت ـ عملياً ـ حياتها، اذ الحياة بين جدران اربعة وقضبان حديد لا يمكن ان تسفر عن نتيجة مثمرة، ولا شكّ ان جبران هذه الخسائر الفادحة ليس اليه سبيل حتى لو انزل القصاص بـ(محمد رضا)، فالرجل عاش الشطر الاكبر من عمره ولم يدع ظلماً الا ارتكبه، وحينئذ فان غاية ما نقدر عليه هو حرمانه من هذه الامور، ومن الواضح ان هذا الهدف لا يمكن ان يعوّض لنا الخسائر التي لحقت بقوى الشعب ومقدرات البلد، لقد حطّم هذا الشخص القوى الانسانية في الكليات والجامعات،

وليته اكتفى بذلك ولم يحوّلها الى قوى لا انسانية! لاحظوا دور السينما ومراكز الفساد التي تزخر بها البلاد لا لشيء الا لغرض القضاء على هؤلاء الشباب وجعلهم في غفلة تامة عما يحيط بهم من قضايا مصيرية ترتبط ارتباطاً مباشراً بحياتهم وحياة ذويهم. لقد أصبحت مراكز الغواية هذه سبباً رئيسياً في تجميد هذه الطاقات الشابة بل وتحويلها الى طاقات تدمير . فهل بوسعنا ـ والحال هذه ـ جبران الخسائر الفادحة الناجمة عن تلك الممارسات؟! كلا بالطبع، لا يمكن لنا ذلك الا على مستوى العالم الآخر الكائن وراء عالمنا هذا. وهو العالم الذي عناه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرّاً يره**﴾[1]. نعم! يرى العمل بنفسه، هذا ما يصرح به القرآن الكريم، وهو الحق الذي لا غبار عليه، فإنّ صورة العمل في ذلك العالم تتجلّى بنحو مناسب من الأنحاء بحيث يراها صاحبها، ويلقى جزاءه العادل ـ خيراً او شراً ـ على هذه الشاكلة بحيث يتحقق الاستيفاء التام فلتطمئنّ قلوبكم انه حتى لو لم تصل ايديكم ـ الى من لو وصلت ايديكم اليه فلن تستطيعوا استيفاء حقوقكم منه ـ فان الجزاء العادل سوف يلقاه من ظلمكم ولكن في العالم الآخر..

٢١ / ١ / ٦٩

العالم الأبدي هو محل إقرار العدل

اذا قتل انسان انساناً آخر، يكون قد أزهق روحاً مساوية في المقدار لروحه، وعليه القصاص العادل من هذا الانسان يتحقق بإزهاق روحه. ولكن ماذا اذا أقدم انسان على قتل مئات الآلاف من الناس وتدمير حياتهم بالسجن

(١) الزلزال / ٧و٨

والنفي والتشريد، الجواب انه لا يمكن اقرار العدل الا في العالم الآخر الأبدي، فهناك فقط توجد القدرة على مجازاة كل شيء بحسبه، اما في هذا العالم فلن نستطيع ان نقتل اكثر من شخص القاتل ولمرة واحدة مهما كان عدد الاشخاص الذين قتلهم. ومن الواضح ان العدالة لا تتحقق بذلك وان كان القاتل ملكاً والمقتول رعية، اذ لا فرق بين الأرواح ان لم نقل ان الثاني أشرف وأعظم قدراً.

صفوة القول، انه لا سبيل الى تحقق الانتقام من هؤلاء المجرمين بالذات في هذه النشأة اذ غاية ما بوسعنا انزال الأذى والألم بشخص واحد في حال انه قد ألحق الأذى بالآلاف! وليس بوسعنا ان نقتله آلاف المرات. ولكن حين يشاء الله الانتقام فانه يقتل القاتل ويحييه من جديد ويقتله ويحييه حتى يستوفي منه العذابات التي ألحقها بالآخرين في الدنيا، ولكن أية عذابات سوف يلقى ذلك الشقيّ، انها ليست كالتي نعرفها في هذا العالم.

٧٩ / ٢ / ٧

قيام القيامة من لوازم تكامل الحركة الجوهرية

الحركة الجوهرية، حركة من النقص الى الكمال، وليس بالعكس. وهذه الحركة أمر ذاتي قهري، لا يمكن الا ان تحصل، والسير من الكمال الى النقص محال طبق قوانين هذه الحركة. الانسان في البدء جماد، ومن ثم يدخل الرحم، فيصير في اولى مراحل حياته من النباتات حقيقة (لا حيوان ولا انسان) وليس له سوى القوة الناهية كالشجرة... وبعدها، يواصل الحركة حتى يصل الى مرحلة الحيوانية. وهكذا يواصل حركته الجوهرية متجهاً نحو عالم التجرد،

ومن غير الممكن ان لا يسلك هذا الطريق التكاملي. هـذا الكـائن يسـير قـطعاً نحو عالم التجرد، وهذا من ذاتياته...

وصفوة الكلام ان الانسان يـتكامل تكـاملاً جـوهرياً بـواسـطة الحـركة الجوهرية، وبهذه الحركة يتجه نحو التجرد، وقيام القيامة ـ طبق هذه الحركة ـ أمر قهري ذاتي حتى لو لم يكن هناك انبياء.

الفصل الثالث

تجرد النفس وبقاء الروح

الحيوان والانسان، حقيقة غير مادية

من البديهيات ان المادة والجسم ـ اي شيء كانت ـ لا تشعر بوجودها. التمثال المنحوت من الحجر يحتجب كل طرف فيه عن سائر الاطراف، في حال اننا نشهد بالعيان ان الانسان او الحيوان مطلع على أنحائه كافة، يشعر بها ويدرك ما يحيط به من عالم صاخب. وهذا يعني ان في الحيوان والانسان شيئاً آخر هو فوق المادة ومنفصل عن عالمها، خالد لا يموت بموتها.

١ / ١ / ٨٠

الانسان موجود مجرد

الانسان، مجرّداً عن عالم الطبيعة، حقيقة من الحقائق، وهذه الخصوصيات الموجودة في الانسان دالة ان لهذه الطبيعة ما وراء، ومن الثابت ـ برهانياً ـ في الفلسفة ان للانسان عقلاً مجرداً بالامكان يتكامل حتى يصبح مجرداً تاماً فعلياً.

٢٨ / ١٠ / ٧٨

التجرد العقلاني غاية رسالة الانبياء

بعض الآيات القرآنية دالة على الرجوع الى مقام عال، نظير آيات الرجعة، حيث تعتبر النشأة المجردة مأوى ومآل الجميع، وان هدف رسالات الأنبياء

جميعاً هو ايصال الكل الى ذلك المقام، غير ان وصول الكل الى ذلك المقام غير ممكن مع ما يصدر من ابناء النوع الانساني من اعمال وآثار وافعال. ولا ينال ذلك المقام الا نزر يسير، في حين ينقطع السبيل بالباقين دون بلوغ ذلك المقام السامي والمأوى المتعالي. ان همة الانبياء كانت تنصبّ على ايصال جميع الناس الى المقام الذي بلغوه بأنفسهم، وخاصة نبينا الاكرم ﷺ. ولو لم يقتض اللطف الالهي بعث الانبياء والمرسلين الى البشر لبقي أغلب الناس في حدود التجرد الحيواني، ولكن اللطف والعناية الالهية اقتضتا انزال الكتب وارسال الرسل والأولياء والأوصياء، لكي يتواكب حصول التجرد الذاتي الجوهري ذي الطابع القهري والجبري، مع تحصيل الكمالات الاكتسابية من الفضائل والمعارف فيما لو اخلص الانسان نياته وحرص على المطابقة بين افعاله وتصرفاته وبين الموازين الشرعية، وبهذا يتكامل ويصبح موجوداً مجرداً عقلانياً.

الاختلاف بين المحققين والمحدثين في تجرد النفس

اعلم ان المحدثين والمحققين اختلفوا في ان ملائكة الله موجودات مجردة أو مادية. فقال الحكماء والمحققون كافة بتجرد الملائكة وتجرد النفس الناطقة، ووافقهم على ذلك الكثير من محققي الفقهاء، وقد أقاموا على ذلك براهين متينة. ويستفاد التجرد أيضاً من العديد من الآيات الشريفة والروايات، وقال المحدث المحقق، مولانا محمد تقي المجلسي،[1] الوالد الجليل للمرحوم

(١) وهو الملا محمد تقي بن مقصود علي الاصفهاني، المشهور بالمجلسي الأول (ت ١٠٧٠ هـ. ق)، واشهر آثاره: شرح زيارة الجامعة، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، احياء الاحاديث في شرح التهذيب للشيخ الطوسي، والاربعون حديثاً. وحاشية على الصحيفة السجادية.

المجلسي،[1] وذلك في شرح بعض الروايات الواردة في كتاب «من لا يحضره الفقيه» بأنها ـ تلك الروايات ـ تدلّ على تجرد النفس الناطقة.[2]

وذهب بعض كبار المحدثين الى القول بعدم تجردها. وغاية ما أوردوه دليلاً على ذلك ان القول بالتجرد يتنافي مع الشريعة، مصرحين بان التجرد لا يصلح الا للذات المقدسة للحق ـ جل وعلا ـ. وهذا الكلام ضعيف للغاية، وذلك ان عمدة استدلالهم يحتمل ان يكون أمرين: احدهما مسألة حدوث العالم حيث يتوهم منافاتها لاثبات التجرد لموجود غير الحق تعالى، والأمر الآخر مسألة كون الله تعالى فاعلاً مختاراً، حيث توهموا ايضاً انها تتنافي مع القول بتجرد عالم العقل والملائكة. وكلا المسألتين من المسائل المبحوثة في العلوم العالية، وثبت هناك بوضوح عدم التنافي بين تلك المسائل والالتزام بتجرد موجودات اخرى غير الذات المقدسة، بل ان القول بعدم تجرد النفوس الناطقة وعالم العقل والملائكة هو الذي يتنافي مع الكثير من العقائد الحقة والمسائل الالهية، بشكل لا مجال لبحثه الآن. كما ان الحدوث الزماني للعالم بالنحو الذي توهّمه هذا الفريق يعدّ من المنافيات لمبدأ الحدوث الزماني، فضلاً عن مخالفته لقواعد إلهية اخرى عديدة.

---

(١) وهو الملّا محمد باقر بن محمد تقي المجلسي الاصفهاني، المشهور بالعلامة المجلسي، (١٠٣٧ ـ ١١١١ هـ ق)، من أجلاء علماء الشيعة في علم الحديث، له اكثر من ستين كتاباً بالعربية والفارسية، واهم آثاره كتاب بحار الأنوار. ومن آثاره الاخرى: مرآة العقول في شرح الكافي، حياة القلوب، زاد المعاد، حق اليقين، جلاء العيون، حلية المنقين، الاربعون حديثاً.

(٢) من جملة ذلك ما جاء في ذيل رواية عن الامام الصادق عليه السلام: «اذا قبضت الروح فهي تبقى مطلّة فوق الجسد...» وقد علّق عليها المجلسي بالقول: «وهذا الخبر والخبر الذي يجيء بعده وما ماثلهما من الأخبار الكثيرة وغيرها من الأخبار بالغة حد التواتر وظواهر الآيات تدل على المعاد الروحاني، وهو بقاء النفس بعد خراب البدن...». روضة المتقين: ج ١، ص ٤٩٢.

آراء الفلاسفة في باب تجرد النفس

من المقرر فلسفياً والثابت ببراهين قطعية وأدلة عقلية في الحكمة المتعالية، ان الروح ىبقى حتى بعد خلاصها من البدن والمعبر عنه بالموت. بل ان احاطة الأرواح الكاملة على هذا العالم تكون أشدّ وأعلى، ومن المحال عند الفلاسفة طروّ الفساد على الروح. وهذه 'لمسألة من المسلمات عندهم منذ ظهرت الفلسفة، وهي ثابتة لدى العلماء والأكابر من فلاسفة قبل الاسلام وبعده، وهذه المسألة متفق عليها بىن جمىع أصحاب الملل من يهود ونصارى ومسلمين، وهي عندهم من ضروريات الدين. بل ان ذلك من المسلمات أيضاً حتى عند الفلاسفة الالهيين في أوربا، ونظر ً لضيق المجال عن استقصاء جميع أطراف مسألة متشعبة كهذه مما يحتاج الى كتاب مستقل، نقتصر هنا على نقل آراء عدة من كبار الفلاسفة المعتمد رأيهم، وعلى اهل التحقيق والبرهان مراجعة كتب هؤلاء الفلاسفة للتثبت من حقيقة الأمر. فبالنسبة لفلاسفة ما قبل الاسلام وبرغم ما هو معروف عنهم من تعبيرات مغلقة وعصيّة عن النفسىر بحيث يضطر المتأخرون لزحّ عدة احتمالات لحلّ وتفكيك عباراتهم، مع ذلك فان كلمات الكثيرين منهم تضمنت الحديث بصراحة عن مسألة بقاء النفس وروحانينها وكون البقاء من لوازمها.

رأي ثاليس المالطي

ثاليس الملطي أحد الحكماء السبعة أساطين الفلسفة، وقد صرّح، بعد قوله بأنّ الله أبدع عنصراً فيه صور جميع الموجودات والمعدومات، بأن: «هذا العنصر فيه جنبة صفو وجنبة كدر، فما انوجد من جهة صفوه هو الجسم وما انوجد من

جهة كدره هو الجرم، والجرم يفنى ولكن الجسم باق، الجرم كثيف وظاهر، والجسم لطيف وباطن. وفي النشأة الأخرى، الجسم ظاهر والجرم زائل».

ومن ملاحظة الأوصاف التي ذكرها للجسم يتضح بجلاء ان مراده من الجسم الباطن اللطيف الباقي ، هو الجسم المثالي الموجود في عالم البرزخ. وهو يعتقد ان العقول والأنفس تشتاق الى عوالم أخرى ولذا يقول بالبقاء في النشأة الأخرى[1].[2]

رأي الفيلسوف المالطي انكسيمانوس

ثمة شواهد واشارات صريحة، في الكلمات الغامضة لهذا الفيلسوف العظيم، الى بقاء الأنفس حتى ما كان منها شريرة وخبيثة، يقول: «ان تمام الآثار الحياتية هي من عالم العقل، والثبات والبقاء في هذا العالم هو بمقدار ما فيه من نور من عالم العقل، والفساد الذي يطرأ على هذا العالم يختصّ بالجزء الأسفل الثقيل منه، وذلك ان هذا الجزء هو بمثابة القشر، والقشور تلفظ دون اللب». ويقول ايضاً: ان كثافات هذا العالم الجسماني كثيرة، وكل من التصق بها لم يصل الى العالم العلوي، وأما من أعرض عنها فانه يسمو ويرتفع نحو «عالم لطيف للغاية وسروره دائم».[3]

---

(١) الاسفار الاربعة، ج ٨، ص ٢٤٣. حاشية الحاج ملا هادي السبزواري، السفر الرابع، الباب الخامس، الفصل السادس.

(٢) الملل والنحل، ج ٢، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٨، الباب الثاني: الفلاسفة، الفصل الأول: الحكماء السبعة.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٨٠ ـ ٣٨٢.

رأي انباذقلس

عاش هذا الفيلسوف الكبير في زمان النبي داود عليه السلام وأخذ الحكمة منه ومن لقمان الحكيم، وآراؤه أوضح مما ذكر آنفاً، وهو يعتقد ان التضاد والاختلاف ينشأ من عالم المادة اما المحبة والأئتلاف فهو من عالم الروح، ويقول في هذا الصدد: «كل نفس سافلة هي قشر لنفس عالية، والنفس النامية قشر للنفس البهيمية، وهذه قشر للنفس الناطقة، والأخيرة قشر للعقل، وبواسطة لباب النفس تعود الى عالمها، كما ان النفوس الجزئية هي اجزاء النفس الكلية، وكل نفس جزئية قد نزلت من عالم أعلى وسوف تعود اليه»[1].

رأي فيثاغورس

ظهر هذا الفيلسوف في عهد النبي سليمان واقتبس الحكمة منه، عموم آرائه مغلقة مرموزة، يبني آراءه الالهية على هيئات رياضية، يقول: «الانسان واقع بحكم الفطرة بازاء كل العوالم الأخرى، وهو (العالم الصغير) بينما العالم هو (الانسان الكبير)، والنفس أُبدعت، قبل اتصالها بالبدن، من تأليفات عددية أولية، فاذا تمكنت من تهذيب الخلق بما يتناسب وحكم الفطرة، وتجردت عن الملائمات الخارجية، التحقت بعالمها الأصلي، وانخرطت في سلك العوالم الغيبية على هيئة أجمل من الأولى وأكمل».

ومن الفلاسفة الذي تبعوا فيثاغورس في هذا الرأي أو جلّه ، (فرنيوس)

---

(١) الملل والنحل، ج ٢، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٨، الباب الثاني: الفلاسفة، الفصل الأول: الحكماء السبعة.

و(ذنيون)، قالا: «اذا طهرت النفس من كل دنس التحقت بعالم ومأوى مناسب لها»[1].

رأي سقراط

سقراط فيلسوف الهي ذوشأن عظيم، تعلم الحكمة من (فيثاغورس) و(ارسالادوس). انطلق من الحكمة وفنونها الى الالهيات والاخلافيات، وعكف على ترويض النفس وتهذيب الاخلاق، اعرض عن الدنيا وما فبها واعتزل في غار وسط جبل ناهياً الناس عن عبادة الأوثان والشرك بالله الى ان ارغم الناس سلطان زمانهم على قتله ودسّوا اليه السمّ في قصة معروفة، له آراء سديدة في باب الالهيات وعلمي ما قبل الطبيعة وبعدها. وكان يعتقد ان النفوس الانسانية كانت موجودة قبل الأبدان بنحو من أنحاء الوجود، وان اتصالها بالأبدان كان لغرض الاسنكمال، وان الأبدان هي قوالب للنفوس وآلات لها. وتبعاً لذلك فان الأبدان فانية وباطلة، بينما ستعود النفوس الى عالمها الكلّي.

وقد قال سقراط للامبراطور الذي قتله: سقراط في حِبّ[2]، ولا يقدر عليه الامبراطور الا بكسر الحبّ، واذا كسره عاد الماء الى البحر.[3]

رأي أفلاطون

افلاطون فيلسوف كبير ، وهو من أساطين الحكمة الالهية، ومعروف عنه انه

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٨٨ ـ ٤٠١.

(٢) كوز كبير من آنية الفخار.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٠١ ـ ٤٠٧.

يؤمن بالتوحيد والحكمة، وقد ولد في زمان (اردشير بن دارا)، ودرس الحكمة عند سقراط وحلّ مكانه بعد موته بالسمّ، ومن اساتذته في الحكمة أيضاً (طيماوس)، له آراء متينة في باب الالهيات، وقد برهن على صحة بعضها الشيخ شهاب الدين السهروردي، الحكيم الاشراقي، وصدر المتألهين، الفيلسوف الاسلامي الشهير، نظير رأيه بالمثل الافلاطونية والمثل المعلّقة.

ومن أقوال هذا الفيلسوف: «ان النفوس كانت في عالم آخر وكانت مبتهجة بعالمها وما فيه من بهجة وسرور. ومن ثم نزلت من ذلك العالم الى هذا العالم لتستفيد، بواسطة آلاته، من الجزئيات والأمور التي لم تكن جزءاً من ذاتها، اذ ذاك تساقطت أجنحتها، فاستعاضت عنها بأجنحة حصلت عليها هنا. وحلّقت بها الى عالمها»[1].

رأي أرسطاطاليس

وهو (أرسطو بن نيقوماخوس) من أهل اسطاجرا، ويعدّ من اعظم فلاسفة العالم، ويدين المنطق وقواعد علم الميزان ـ وهو اس العلوم جميعاً ـ الى الجهود الجبارة التي بذلها هذا الرجل الكبير. وقد اشتهر بلقب (المعلم الأوّل) من جهة إرسائه لأسس المنطق والاستدلال. وقد تواضع عند قدره وعظمة منزلته، أعجوبة الدهر الشيخ الرئيس (ابن سينا)، وكان يصف قواعده المنطقية بأن احداً لا يجرؤ على الاشكال عليها، ولم تكن آراؤه السديدة

(١) الملل والنحل، ج ٢، ص ٤٠٧ ـ ٤١٤، الباب الثاني: الفلاسفة، الفصل الأول: الحكماء السبعة.

عرضة للنقض والابرام، يزعمون ان الفرنسي (ديكارت) أحدث ثورة في علم المنطق، بيد ان اهل الفن وذوي الاختصاص في هذا المضمار، يدركون جيداً مدى ضحالة معلومات ديكارت وضآلة اطلاعه في باب المنطق والالهيات. ولكن الباهث على الحسرة والأسف ان اعجابنا المفرط بالاوربيين أفقدنا وعينا وثقتنا بأنفسنا، حتى أصبحنا نقلل من شأن العلوم التي نمسك بأيدينا قصب السبق فيها ولن يكون بوسع الاوربيين اللحاق بنا فيها حتى بعد مرور ألف عام. اذا كان لدينا منطق الشفاء وحكمة الاشراق والحكمة المتعالية للملا صدرا الشيرازي فما بالنا نلهث وراء المنطق والفلسفة الاوربية؟! البعض يظنون ان الدول المتقدمة في العلوم الطبيعية لابدّ وان تكون هي الأسبق في مسار الحكمة الالهية، وهذه من أخطائنا القاتلة وجناية يرتكبها كتاب المشرق الاسلامي.

يقول أرسطو حول (بقاء النفس): «ان النفوس الانسانية اذا اكتملت بقوة العلم والعمل بلغت حد كمالها وأصبحت آية ربانية تضاهي الرب، وهذه المضاهاة تكون على قدر الطاقة وحسب الاستعداد أو حسب الاجتهاد، وحين تفارق هذا البدن تتصل بالروحانيين والملائكة المقربين، وتكتمل لديها الالتذاذات والابتهاجات، وضد ذلك يحصل للنفوس الخبيثة».[1]

وهاهنا حكماء وفلاسفة كبار كالاسكندر وغيره، ولا نرى موجباً لذكر آرائهم. والافضل ان نعطف الكلام الى ذكر كلام بعض فلاسفة الاسلام، حيث نعلم جميعاً بأن المسلمين على اختلاف مسالكهم ومشاربهم من فلاسفة وغيرهم

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٦٠ ـ ٤٦١، الباب الثاني: الفلاسفة، الفصل الثالث: متأخرو الحكماء اليونان، رأي أرسطوطاليس، المسألة السادسة عشرة.

متفقون على ان الروح باقية بعد الموت ولا يطرأ عليها الفساد او الزوال، وأدناه نورد ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ آراء بعض اعاظم الفلاسفة المسلمين.

رأي الشيخ الرئيس

الشيخ الرئيس ابو علي حسين بن عبدالله بن سينا من أهالي بخارى، وكان أبوه بلخياً، وله سيرة حياة حافلة بالعجائب ويحار العقل عندما يطّلع على كيفية اشتغاله بالتحصيل وطريقة تأليفه لكتبه، فقد ألّف كتاب القانون في الطب وهو في سن السادسة عشرة، وينسب اليه انه كان يقول: «لما بلغت سن الرابعة والعشرين خطر في بالي انه لا يوجد علم في الدنيا أنا جاهل به». ويقال انه كان ينجز خمسين ورقة يومياً من كتاب الشفاء في الالهيات والطبيعيات دون الرجوع الى أي مصدر!

وقد تضمنت اكثر كتب ومصنفات هذا الفيلسوف الاوحدي التصريح بعدم فساد النفس بفساد البدن واستحالة ذلك، وأثبت ذلك بالبرهان في كتبه التي تعكس عظمة منزلته ومدى تبحره في ميادين العلم، ويشير الى ما يقرب من ذلك في كتاب (الاشارات) فيقول:

«لما كانت النفس الناطقة التي هي موضوعه ما للعصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به، بل انّما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة منها بالموت لا يضرّ بجوهرها بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية»[1].

---

(١) الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٢٦٤، «النمط السابع: في التجريد، تنبيه: في بيان مراتب الموجودات من البدء الى منتهى مراتبها ومن العود إلى ذروة الكمال».

رأي شيخ الاشراق

وهو الشيخ المقتول، ابو الفتوح يحيى بن حبش المعروف بشهاب الدين السهرودي[1] صاحب الكتب النفيسة والمصنفات العزيزة ومحيي فلسفة افلاطون وطريقته. ومن جملة تصانيفه (حكمة الاشراق) التي ان دلت على شيء فهي تدلّ على سموّ مقامه في الفلسفة العالية الذوقية الاشراقية، وكان موصوفاً بمقام الخلوة والتجرد وصفاء الباطن.

وقد فصل هذا الحكيم الاشراقي الكلام كثيراً في أحوال النفوس بعد الموت وطبقاتها، وعين لكل طبقة أحكامها. وفيما يرتبط بالنفوس الكاملة يرى انّ الأنوار الاسپهدية أي النفوس المجردة حينما يحصل لها ملكة الاتصال بعالم النور المحض وتفسد أبدانها تنجذب إلى ينبوع الحياة وتتخلص من هذا العالم نحو عالم النور المحض فتصير قدسية. ومن ثمّ يفصّل الكلام في هذا الباب حتى يقول بشأن (المتوسطين):

انّ أهل السعادة من المتوسطين وأهل الزهد يتخلّصون بعالم المثل المعلّقة»[2].

---

(١) يحيى بن حبش (شهاب الدين السهروردي) المشهور بشيخ الاشراق وبالشيخ المقتول وبالحكيم المقتول أيضاً. قتل عام ٥٨١ في السادسة والثلاثين من عمره. من آثاره: حكمة الاشراق، بستان القلوب، البارقات الالهية، البروج، شرح الاشارات و(آواز پر جبرئيل = انشودة جناح جبرئيل).

(٢) حكمة الاشراق، المقالة الخامسة: في المعاد والنبوات والمقامات، فصل في بيان تحرر الانوار الطاهرة وانتقالها الى عالم النور، ص ٣٦٦ ـ ٣٧٤، وفصل في بيان احوال النفوس الناطقة بعد مفارقة البدن، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٧.

رأي صدر المتألهين

محمد بن ابراهيم الشيرازي[1] عظيم الفلاسفة الالهيين ومؤسس القواعد الالهية ومجدد حكمة ما بعد الطبيعة. وهو أول من ثبت المبدأ والمعاد على أساس راسخ لا يتزعزع، وبرهن عقلياً على ثبوت المعاد الجسماني، وسلط الضوء على نقاط الخلل عند الشيخ الرئيس في مضمار العلم الالهي، وأوجد الائتلاف بين الشريعة المطهرة والحكمة الالهية.

ومن خلال البحث والتقصي في كلمات من قدحوا فيه، أدركنا بان هذه الكلمات والمواقف ناجمة عن قصور اصحابها وعدم تمكنهم من درك آرائه العلية!

بلى، ان الخوض ارتجالاً في مباحث عميقة تستند الى اصول ومباديء كثيرة ومتفرقة، من شأنه ان يقود الى سوء الظن بأساطين الدين والحكمة، الى درجة ان المطاعن التي وجّهها الملا صدرا الى الاشاعرة والمعتزلة، ظن البعض جهلاً بمراده انها هجوم منه على حملة الدين ومشايخ المذهب.

ان لهذا الفيلسوف العظيم شروحاً مطولة حول (بقاء النفس وحالات ما بعد الموت) وتراجع لذلك كتبه المعروفة. وهو يعتقد بالمعاد الروحاني وبالمعاد الجسماني ايضاً. يقول بالنسبة للأول:

«... نفوسنا إذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت إلى ذاتها

---

(١) محمد بن ابراهيم الشيرازي الملقب بصدر المتألهين، (٩٧٩ ـ ١٠٥٠هـ.ق)، مؤسس الحكمة المتعالية، وأشهر آثاره ومصنفاته كتاب الاسفار الأربعة. ومن آثاره أيضاً: تفسير القرآن الكريم، شرح أصول الكافي، المبدأ والمعاد، مفاتيح الغيب، شواهد الربوبية، اسرار الآيات، والحاشية على الشفاء.

الحقيقية وذات مبدعها تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذات الحسّية»[1].

وقال أيضاً في سياق هذا البحث: «الوجود الجسماني يصحبه الموت والغفلة والهجران والفوت سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق أو في طرف المشتاق إليه لما فيه من قلّة الحضور والوجدان وبقدر تعلق الشيء سواء كان مدركِاً أو مدركاً، كان الحضور أقل والإدراك أنقص حتى ان شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان أشدّ لأن حضورنا لنا أتمّ وأوكد، وأكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادية وشواغلها نسوا أنفسهم».

رأي ديكارت

ونظراً لأن جملة من القراء يهتمون كثيراً بآراء الفلاسفة غير المسلمين كفلاسفة أوربا، ارتأينا هنا الاشارة الى بعض آرائهم على نحو الاختصار:

الروحيون من فلاسفة اوربا اتجهوا منذ بعض قرون نحو دراسة علم النفس. باديء الامر قام فلاسفتهم باثبات خلود الروح وبقائها بواسطة البرهان مثلما فعل اليونانيون ذلك من قبل، اما اليوم فقد توصلوا الى بقاء الروح وتصرفها في هذا العالم عبر التجربة الحسية وملاحظة الامور الخارقة للعادة حسّياً. أما (ديكارت)[2]، فكان يؤمن بالروح العاقلة فقط، وبذل جل اهتمامه في دراسة

---

(١) الاسفار الاربعة، ج ٩، ص ١٢١ ـ ١٢٥، الباب العاشر، في تحقيق المعاد الروحاني، الفصل الاول في ماهية السعادة الحقيقية.

(٢) رينيه ديكارت، فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠). من نتاجاته: قواعد لقيادة الفكر، بحث حول المنهجية، مباديء الفلسفة، بحث حول عواطف الروح.

كيفية امتزاج الروح بالجسم. ويرى ديكارت ان (الفكر) هو أبرز خصائص الروح كما ان الامتداد هو أخص صفات الجسم، وان الروح والجسم متمايزان بالكامل.

من مقالاته انه ما دامت الروح شيئاً والجسد شيء آخر فلا يتصور ان تكون الروح تابعة للجسد ولها حاله ومصيره، وعليه فان الجسم يفنى بينما الروح باقية.

كثيرون هم الذين تبعوا ديكارت في آرائه ونظرياته الفلسفية وان خالفوه في خصوص امتزاج الروح العقلانية بالجسم، واختاروا القول بالواسطة بينهما. ومع جلالة قدر ديكارت وموقعه الريادي في الفلسفة عند الاوربيين فانّهم يقولون بأن الرجل لم يتمكن من نقل مسألة (خلود الروح) من مستوى الخيال والتصور الى مستوى الحقيقة والوجود، وظل الأمر هكذا الى ان تمكن علماء العصر الجديد من اثبات وجود الروح وتميزها عن البدن وبقائها من بعد الموت، وذلك بواسطة علم تحضير الأرواح، وعلى أثر ذلك تخلّى الكثير من الماديين عن قناعاتهم السابقة التي كانوا يصرون عليها، وتبنوا بصلابة مسألة وجود الروح وبقائها بعد موت الجسم. وهناك قضايا وحوادث عجيبة وعديدة يتداولونها حول الأرواح حتى بين علمائهم الكبار.

وفي هذا السياق يذكر الاستاذ (فريد وجدي)[1] صاحب دائرة المعارف وأحد المعتقدين بعلم التنويم وتحضير الأرواح، اسماء سبع واربعين شخصية علمية من بريطانيا وفرنسا وأمريكا وألمانيا وايطاليا، جميعهم من المعتقدين بحدوث أمور وحكايات خارقة للعادة، ويضيف (وجدي) أنه لم يكن بصدد استقصاء جميع المؤيدين لهذا الأمر والمؤمنين به والّا فان عددهم يبلغ آلاف

---

(١) فريد وجدي (١٢٩٥ ـ ١٣٧٣ هـ.ق) من كبار الكتاب والمحققين المصريين، صاحب دائرة معارف القرن العشرين).

الاشخاص، وعلى من يرغب بالاطلاع على حكاياتهم العـجيبة ان يـرجـع الى الكتب المؤلفة في هذا الحقل، حيث تتضمن الكثير من تلك القصص التي يرويها فلاسفة اوربيون، كيما يتسنى له تصديق بحياة الروح.

مـا ذكـرناه أعـلاه كـان غـيضاً مـن فـيض مـن آراء الفـلاسفة القـدماء والمعاصرين، يونانيين او غيرهم، مسلمين او غير مسلمين.

إثبات تجرد النفس

تجرد القوى الادراكية

التجرد، احدى حالات النفس التي اولى الحكماء الشامخون من الاهتمام بتوضيحها والبرهنة عليها ما لم يولوه أي مسألة اخرى من المسائل الفلسفية. ونحن الآن لسنا بصدد اثبات تجرد النفس على الوجه التفصيلي، ومن هنا سوف نكتفي بايراد بعض الأدلة التي لا يتطلب فهمها مؤونة كبيرة، ومن ثم نعرّج على أصل الموضوع.

فنقول: ان من المتفق عليه بين الأطباء وعلماء معرفة الأعضاء وما تؤيده التجربة، ان تمام اجزاء بدن الانسان، من ام الدماغ الذي هو مركز الادراكات ومحل تجلي قوى النفس الى آخر الأجزاء الصلبة الكثيفة للبدن، تتجه نحو الانحطاط والنقصان اعتباراً من سن الثلاثين او الخامسة والثلاثين، وتقترب تدريجياً من افق الضعف والخواء. وهذا شيء لمسناه بالتجربة والعيان، ولكن في نفس هذا السنّ وما بعده الى الأربعين عاماً تبدأ القوى الروحية والادراكات العقلية بالتكامل وتتجه نحو الترقي والاشتداد. وهذا الامر يدل بوضوح على ان القوى الادراكية العقلية ليست اموراً جسمانية، اذ لو كانت كذلك ينبغي ان يطرأ عليها الضعف والتداعي شأنها في ذلك شأن سائر اجزاء البدن وقوى الجسم. ولا يمكن توهم ان نمو القوى العقلية ورشدها ناجم عن كثرة اعمال القوى الفكرية

وتراكم تجربة القوى العقليّة، لان ذلك لوصح يلزم ان يكون الأمر بعينه حاصلاً مع القوى الجسمانية نتيجة كثرة اعمالها واستخدامها ولاتجهت هذه القوى نحو القوة والكمال بدلاً من الضعف والانحلال، وهذا بنفسه دليل على ان القوى العقلية ليست جسماً ولا أمراً جسمانياً.

نقصان القوى الفكرية في الشيخوخة

ولا مكان هنا للنقض بحال الشيخوخة حيث تبدأ القوى الفكرية بالتناقص، وذلك، أولاً: ان أيّاً من القوى الجسمانية لا تستمر في الاشتداد الى سن الشيخوخة حتى يقال ان المحل الفلاني من الجسم كان متعلقاً للادراكات العقلية، وقد استمر بالاشتداد الى سنّ الشيخوخة وحيث ضعف الآن ضعفت بتبعه قوة الفكر. وثانياً: ان الضعف المشهود في حال الشيخوخة مرجعه الى الفكر ايضاً، باعتبار كون الفكر قوة حالّة في الجسم او كونه محتاجاً الى القوى الجسمانية، وأما الادراكات المحضة والملكات الفاضلة او الخبيثة فهي أيضاً تكون في ذلك الوقت أشدّ مما عليه في السابق وان كان ظهورها او اظهارها أقل. وبالجملة يكفي لاثبات المدعى نفس زيادة الادراك وقوته في سن الاربعين الى خمسين عاماً.

وحل النقض هو ان النفس حينما تجمع بساطها من ملك البدن وتعيد قواها الى باطن ذاتها، فان كل قوة قريبة من عالم الجسم والجسمانية تسارع قبل غيرها الى الاضمحلال والضعف، بينما تتأخر القوى الأبعد في ذلك، وأما قوى عالم التجرد والملكوت فانها تزداد قوة واشتداداً، وهذا بذاته دليل على ان النفس ليس جسماً ولا أمراً جسمانياً.

التضاد بين آثار النفس وخواص الجسم

والدليل الآخر هو التضاد بين خواصّ النـفس وآثـارها وأفـعالها وبـين خواص وآثار وافعال مطلق الأجسام. مثلاً اننا نعلم بالضرورة ان الجسم لا يقبل اكثر من صورة واحدة ، واذا أراد استقبال صورة أخرى فلا بـدّ اولاً ان يـفارق صورته الأولى لتحلّ محلّها الصورة الثانية. فلو رسمت صورة معينة على قطعة من الورق، لن يكون بوسعك ان ترسم صورة ثانية في نفس الموقع الذي رسمت فيه الصورة الأولى الا بمحوها بالكامل. وهذا الحكم سارٍ في تمام الأجسام بضرورة العقل. اما النفس ففى نفس الوقت الذي ترتسم فيها صورة مّا، يكون بـالامكان للصور المغايرة لها ان تنتقش في افق النـفس دون الحـاجة الى مـحو الصـورة الأولى.

مضافاً الى ان الصورة المرتسمة في الجسم تكون متناهية لا محالة، بينما تكون النفس قادرة على استيعاب صور غير متناهية، ومن هنا فهي تتحكم بأمور غير متناهية.

وأيضاً كل جسم يفقد صورة، لا تعود اليه الا بسبب مستأنف، في حال ان النفس تستعيد الصور التي تغيب عنها بلا حاجة الى سبب خارج عنها.

عدم فساد النفس بفساد البدن

من هنا يعلم ان النفس مضادة لمطلق الأجسام فـي خـواصـها وأفـعالها وأثارها، فهي اذن مجردة وليست من سنخ الاجسام والجسمانيات، والمجردات لا تفسد ـ كما برهن عليه في محلّه ـ لان الفساد لا يحصل بـدون مـادة قـابلة،

والمجرد ليس له مادة قابلة لانها من لوازم الأجسام، والمجرد ليس جسماً كـما أسلفنا، فلا يمكن اذن ان يطرأ عليه الفساد.

يتحصّل من ذلك، ان النفس لا تبطل ولا يصيبها الخـراب بـخراب البـدن ومفارقتها له، بل هي تبقى في عالم آخر لا معنى للفساد فيه. وهذا هو (المـعاد الروحاني) للنفوس والأرواح والذي يحصل لها قبل القيامة، الى ان تتعلق الارادة الالهية بعودة النفوس الى الابدان.

أدلّة تجرّد النفس في الأسفار

تجرّد محل العلم بالبسائط

لو فرضنا الكلام في باب الأمور البسيطة التي لا تقبل القسمة عقلاً، مثل: ذات الباري سبحانه والوحدة او البسائط التي تتألف منها المركبات، فان العلم المتعلق بتلك البسائط يحتاج الى محل نسميه (النفس). فاذا فرضنا ان هذا العلم ينقسم الى بسائط واجزاء، فلا يخلو اما ان تكون تلك الأجزاء والاقسام من جنس العلم أو لا، وعلى الثاني فان مجموع تلك الأجزاء لن يكون من جنس العلم أيضاً، وذلك لأن الكل عبارة عن الهيئة الحاصلة من الأجزاء، فننقل الكلام الى تلك الهيئة الحاصلة، فاذا كانت تقبل القسمة، بمعنى ان لها اجزاءً، واذا كانت تلك الأجزاء من جنس العلم، فمن الضروري ان يكون هناك متعلق لتلك العلوم التي هي اجزاء لعلم ما قبل القسمة، فاذا كان لكل واحد من تلك العلوم الجزئية والاقسام المتعلقة بذلك العلم البسيط، متعلقٌ يكون متعلقاً بعلم ما قبل القسمة، يلزم من ذلك ان يكون جزء الشيء مساوياً لكلّه، وأن يكون الجزء من ذلك البسيط متعلّقاً بكل واحد من الأجزاء، ولازم ذلك ان ما فرضناه بسيطاً لا يكون بسيطاً، وهذا خلف. ونستنتج من ذلك ان هذا العلم الموجود في الانسان ـ ومتعلقه بسيط ـ هو بسيط أيضاً، وحينئذ لا بدّ ان يكون محلّه بسيطاً ايضاً ومجرداً. وهكذا يثبت لدينا انه يوجد فينا أمر بسيط ومجرد اسمه (النفس). وهذه الحجة حجة تامة غاية التمام.[1]

---

(١) أقام صدر المتألهين في هذا الباب (ج ٨، ص ٢٦٠ ـ ٣٠٢) أحد عشر دليلاً نورد هنا خلاصتها بتقرير الامام الخميني ﵀.

نقد الدليل الأول

بالطبع، لا يمكن بهذه الحجة اثبات تجرد النفس لجميع أفراد البشر، وذلك لان العلم بالبسائط لا يتيسر لعموم الافراد، بل لفئة محدودة عارفة بالله، وهذه الحجة لا تثبت اكثر من تجرد أنفس اعضاء هذه الفئة الخاصة. أما عوامّ الناس فلا يحصل لديهم علم بهذه البسائط الا بحدود المفهوم. فهم لا يدركون ـ مثلاً ـ حقيقة الذات الالهية، وليس لديهم اكثر من مفهوم ذهني اسمه (الله) ولكن هذه المعرفة حاصلة للاشخاص العارفين بالله على مقدار تجردهم، وهم بحدود قابليات فهمهم يتمتعون بحسن ذات المحبوب وجماله.

تجرد النفس مقدمة لاثبات المعاد

لأبناء النوع الانساني صور خيالية، وهم وان كانوا عاجزين عن ادراك الأشياء في المرتبة العقلانية تامة التجرد، غير ان وجود الصور الخيالية لدى الانسان كاف في حدود بحثنا الرامي الى اثبات المعاد، من حيث ان المعاد يمكن اثباته لكل موجود بلغ مرتبة التجرد الخيالي، وهي المرتبة التي يتجرد فيها عن المادة دون شكلها ومقدارها. ومن هنا نحن نلتزم بأن الحيوانات التي وصلت الى مرتبة التجرد الخيالي تحشر يوم القيامة أيضاً.

اثبات تجرد النفس عن طريق ادراك الكليات[١]

ان أنفسنا تدرك مفهوم (الانسان الكلي) المشترك بين مصاديق الانسان

---

(١) يظهر ان الشارح ﷺ لم يتطرق للحجة الثانية على تجرد النفوس الناطقة، أو ان المقرر أغفلها.

وأشخاصه في الخارج. وهذا الأمر المعقول مجرد عن الوضع والشكل المعين، وذلك ان ما له أوضاع واشكال معينة لا يمكن ان يكون مشتركاً بين اشخاص متعددين، ومن الواضح أيضاً ان هذه الصورة المجردة موجودة، ومن جهة اخرى فقد ثبت في موضعه ان الكلي لا وجود له في الخارج بل ان محل وجوده في الذهن، فنقول: ان محل هذه الصورة اما ان يكون جسماً او غيره، الأول محال، لأنّ محل الصورة لو كان جسماً، للزم تلك الصورة المعقولة أن يكون لها، بتبعية محلّها، وضع معين وكم معيّن، واذا كان كذلك خرجت الصورة عن التجرد، وبخروجها عن التجرد لا تكون كليّة، وهو باطل بالبداهة. فالجسم اذن ليس محلّ الصورة، ويكون محلّها بالتالي هو (الجوهر المجرد عن المادة).[١]

ان للقوة العاقلة البشرية قدرة على الأفعال غير المتناهية، وهذه القدرة لا تتمتع بها أيّة قوة من القوى الجسمانية، فينتج ان القوة العاقلة ليس فيها ما هو جسماني، ولذا يتعيّن ان تكون مجرّدة[٢].

عدم انطباع القوى العاقلة في عضو من الأعضاء

لو كانت القوة العاقلة منطبعة في عضو من الأعضاء مثل القلب أو الدماغ، فإما ان تتعقّل ذلك العضو دائماً، او لا تتعقّله مطلقاً. وحيث انها لا هذا ولا ذاك بل تتعقله في آن دون آن، يعلم انها ليست منطبعة في عضو. وبالجملة، مادام التالي باطلاً فالمقدم مثله.[٣]

---

(١) ورد النقد المفصل لهذا الدليل في (تقريرات الأسفار) للامام ﵀.

(٢) ورد تفصيل بيان ونقد هاتين المقدمتين في (تقريرات الأسفار) للامام؛.

(٣) ورد تفصيل نقد وبيان هاتين المقدمتين أيضاً في (تقريرات الأسفار) للامام ﵀.

عدم ضعف القوة العاقلة في الشيخوخة

لو كانت القوة العاقلة جسمانية، لازم ذلك ان تصير ضعيفة دائماً في زمان الشيخوخة، ولكن هذه القوة لا تضعف دائماً ومطلقاً (اي في جميع الأفراد). ويكفي لذلك ان نعثر على شخص واحد بلغ سنّ الشيخوخة ولم تضعف قوته العاقلة فيثبت المطلب وتتمّ الحجة ولا يلزمنا اثبات ان القوة العاقلة قوية عند جميع الأفراد في سن الشيخوخة، وانما يكفينا ان تكون قوية عند بعض الأشخاص أو حتى غير ضعيفة.

عدم تحقّق الخواصّ الجسمانية في القوة العاقلة

هذا البرهان من الشكل الثالث من اشكال القياس، وهو كالتالي:

ان الذي يعقل به الشيخ الأشياء هو القوة العاقلة، وليس كلما يعقل به الشيخ يكلّ عند الشيخوخة، وكل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة، فصحّة هذا البرهان لا تبتني على ان لا يكون عقل الشيخ كلاًّ أصلاً، بل يكفي للحكم بصحّة ما ذكر ان يكون هناك عقل لا يكلّ عند الشيخوخة. ومن المعلوم طبعاً ان المراد بالشيخ هنا ليس الشيخ الفاني المعمّر طويلاً جداً، وانما الانسان الذي تجاوز عمره حدّ النشاط وقوة البنية.

ثم انه ليس ثمة شك في ان كثرة الأفكار والتعمّق في ادراك المعقولات موجب لتخفيف الدماغ واضمحلال البدن واستكمال النفس (لأن المعقولات في هذه الحالة تخرج من القوة الى الفعلية)، ومعلومٌ ان الشيء الواحد لا يكون سبباً لنقصان او كمال الشيء الواحد، وإذا كانت القوة العاقلة جسمانية، يتعيّن ان تتبع

خاصيّات البدن، ولازم هذا المعنى ان كل ما كان سبباً لنقصان البدن، يكون سبباً أيضاً لنقصان النفس، ولكننا قلنا ان التعمّق في المعقولات سبب قوة العقل، في حال أنه سيكون سبباً لنقصان البدن.

استغناء النفس عن افعالها عن المحل

النفس في فعلها غنيّة عن المحل وغير محتاجة له، وكل شيء يكون في فعله غنيّاً عن المحل، يكون في ذاته أيضاً كذلك، فالنفس في وجودها وذاتها غنيّة عن المحلّ، فهي اذن مجردّة[1].

ادراك الأمور الشديدة والضعيفة في آن واحد

على أثر كثرة الأفعال تصاب القوى البدنية بالإرهاق و الكلل والضعف. والقوى بعد ضعفها لا تتقوّى من جديد، وبعد استقوائها لا تكون قادرة على العمل الضعيف. مثلاً عندما يحدّق الانسان في قرص الشمس، ومن ثم يشيح بوجهه لينظر نحو شمعة مشتعلة فانه لن يكون بوسعه رؤيتها، واذا سمع صوتاً هادراً ومدويّاً كالرعد، يبقى لفترة عاجزاً عن سماع الأصوات الواطئة.

وهذا شأن القوى الجسمانية، وليس شأن النفس، ذلك ان النفس تكون قادرة على تصوّر الأمر القويّ حتى بعد تصورّها لأمر ضعيف، والعكس أيضاً صادق وصحيح.

---

(١) تفصيل هذا الدليل وتفدة في «تقريرات الأسفار» للامام ﵀.

عدم حاجة النفس الى وضع خاص ومحاذاة في التأثير والتأثر

أورد ابن مسكويه[1] في كتابه بحثاً حول الادراك العقلي للانسان قال فيه ان التأثير والتأثر في القوى الجسمانية لا يتحقق من دون وضع ومحاذاة. مثلاً الحجر الذي يرمى، له وضع بالنسبة إلى يد الرامي يوجب حصول القوة والمبدأ للحركة، وتكون حركة الحجر مرتبطة بتلك القوة.لا بقوة يد الرامي (التي خرجت عن حال المحاذاة مع الحجر)، مثال آخر الجسم الثقيل حيث يسقط من الأعلى الى الأسفل بسبب ميله الطبيعي، وذلك لأن الجسم يمتلك وضعاً خاصاً يقوده الى السقوط نحو الأسفل او بواسطة قوة الجاذبية التي تستطيع ان تجذب الشيء اذا صار لها معه وضع خاص. ولكن متى ما خرج الجسم من ذلك الوضع لن تستطيع قوة الجاذبية بعدها ان تجذبه، نظير الأرض التي تعجز عن جذب الأشياء الموجودة في محيط القمر.

اذن، فالتأثير في القوى الجسمانية محتاج الى الكون في محاذاة ووضع خاص، بينما لا تحتاج النفس الى شيء من هذا القبيل، ولهذا فان النفس تؤثر حتى في الشيء المعدوم وهي قادرة على تصور الأعدام كأن تدرك معنى شريك الباريء او المجردات.[2]

---

(١) احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه (٣٣٠ ـ ٤٢١ هـ.ق) فيلسوف وطبيب اسلامي مرموق، من مؤلفاته: ترتيب السعادة، تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق، آداب الفرس والهند، تجارب الأمم وتعاقب الهمم.

(٢) من المحتمل ان تكون الحجتان العاشرة والحادية عشرة مما لم يبحثه الشارح أو لم يذكره المقرر.

بقاء النفس في عالم التجرد

استحالة فساد المجرد وفنائه

طالما الصورة لم تبلغ ـ بعد ـ حد التجرد (وان كان تجرداً برزخياً خيالياً وليس تجرداً تاماً عقلياً)، فليس لها صلاحية البقاء وقابلية الثبات، ولكن اذا وضعت المادة قدمها الأُولى في المسار (اللايَقضِي) للطبيعة، وسلكت الطريق من الطبيعة الى خارجها، على نحو لم تقف في حد من حدود الطبيعة، ولم يصادفها في الطريق مانع او عائق، وبعبارة أخرى صارت وجوداً (لا بشرطياً)، ومن ثم تكامل هذا الموجود اللابشرطي حتى تجاوز الطبقة النباتية ووصل الى حد الحيوانية بمقدار ما حصل له من التجرد (ولو خيالياً)، حينذاك سيصبح من غير الممكن عروض الفساد والزوال والفناء على الجنبة المجردة في هذا الموجود.

واذا تمكن موجود في سيره من طيّ تمام مراتب عالم الطبيعة والملك، ووصل في خاتمة المطاف الى آخر حدود عالم الطبيعة ـ اي أعلى الدرجات الممكنة لسموّ المادة وارتفاعها ـ فانه سوف يتوقف هناك وتحترق أجنحته، وذلك لان الموجود الطبيعي ليس بمقدوره ان يحلق الى اعلى من تلك المرحلة لان نهاية حده الوجودي في ذلك المكان. وهناك تنتهي جميع الفعليات التي كان من الممكن ان تظهر من المادة وتبرز منها، وبعبارة ثانية ان القوى جميعاً تحوّلت الى فعليّات. في تلك اللحظة، تخلع الصورة اي النفس، حجاب المادة وتمزّق غلاف الطبيعة وتصير موجوداً مجرّداً، برزخياً او عقلانياً.

طرد العدم عن المجرد من جهة عدم الفاعل

ما قبل الوصول الى افق التجرد، تجري أحكام على النفس بلا شائبة مجاز. وبعد تحرّرها من غلاف المادة تنفصل عن الطبيعة بشكل كلي، وتصبح مباينة لجميع موجوداتها فاذا تجردت لن يطرأ عليها العدم ـ بعد ذلك ـ من أي كان ماعدا العدم من جهة الفاعل الذي يتقوم ذلك المجرد بوجوده، وما سوى هذا العدم لا مجال لأيّ عدم آخر أن يطرأ على المجرّدات، اذ لا مادة حتى يطرأ العدم عليه من ناحيتها. نعم، اذا كان له مادة، فانها تحفظ الصورة مادامت لها قابلية حفظها اما اذا سقطت عن القابلية لآفة أو لاكتمال استعداداتها، حينئذ ستفقد الصورة لا محالة، كما نرى ان الأرض تنبت الزرع مادامت لها قابلية واستعداد ذلك، اما اذا خرجت عن القابلية وانتهت قوتها، اصفر الزرع ويبس. بيد ان المجرد ـ كما قيل ـ لا مادة له لكي ينعدم بانعدامها.

ان العلة الفاعلية للمجرد، اما ان يكون واجب الوجود او موجود مجرد آخر يكون واسطة لاتصال المجرد (الأول) بواجب الوجود، وبما ان تمام هوية الموجود المجرد متعلّقة بمبدئها، وليس فيه جهة توجب ان لا يكون متعلقاً بمبدئه وفاعله المجرد، وحيث ان المجرد شيء بسبط، والفاعل بسيط ايضاً وهذا المجرد متعلق بذلك الشيء البسيط، وحيث ان كليهما فعلية محضة وليس فيهما جهة قوة، يتحصل ان تمام ذات هذا المجرد البسيط هو عين التعلق بتمام ذات ذلك الفاعل البسيط، والفعل مقوم له بتمام الهوية، وحينئذ اذا كان المقوم واجب الوجود، وقد ثبت ان العدم في المبدأ محال، فلا محالة يكون طروّ العدم في متعلّقه محالاً أيضاً.

علة استحالة العدم على المجردات

اما اذا كان المقوم للشيء المجرد مجرداً آخر غير المبدأ، فالكلام في ذلك المجرد المقوم الفاعل على نفس الشاكلة. وبالجملة اذا كان مقوم المجرد وفاعله هو المبدأ تم المطلب، والا تعيّن ان يعود الى المبدأ ـ ولو بواسطة مجرد آخـر ـ وحيث ان العدم محال على المبدأ، فكل شيء متقوم به ـ على النحو الذي قلناه (اي ان تكون تمام ذاته قائمة بتمام ذات الفاعل المقوم) ـ من المحال ان يطرأ عليه العدم. وعليه فطبقاً للملاك المذكور، فانه في القوس النزولي يكون طـروّ العـدم محالاً على كل ما يكون تمام ذاته متعلقاً، وجود متعلّقٍ بتمام هـويته، بـالمبدأ. ويتضح من هذا البيان انه في القوس النزولي يكون العـدم مـحالاً عـلى جـميع المجردات، وبنفس الملاك المذكور في القوس النزولي يثبت أيضاً ان العدم محال على المجردات في القوس الصعودي أيضاً.

قبول عالم الطبيعة للعدم

يمكن للعدم في عالم الطبيعة ان يشقّ طريقه الى الموجودات الطبيعية غير الواصلة الى حد التجرد الخيالي، وذلك لان الموجدات الطبيعية لها مادة، وليست متعلقة، بتمام هويتها، بتمام هوية الفاعل المجرد، بل ان المادة والزمان والمكان ونظائرها تدخل في موجوديتها، وتدخل في صورة المادة، وافاضة الصورة على المادة تشترط فيها هذه الأمور، وبالطبع ان للزمان بنفسه تدرجاً وتـغيّراً ذاتـياً، فانعدام هذه الأمور يؤدي الى انعدام الصورة. ويتحصّل من ذلك ان الفساد يمكن ان يجد طريقه الى عالم الطبيعة، بل ان الطبيعة هي مرتع الفساد ومـنبع الخـراب

والزوال، بينما لا سبيل لهذه الأمور على عالم المجردات، ومن المحال ان يطرأ الفساد على موجود مجرد، اذ له سلامة أبدية وأبديّته من أبديّة الحيّ القيوم.

وجوب وصول النفس الى التجرد

ما قيل أعلاه هو اثبات لبقاء النفس في عالم التجرد بناءً على مذهب الآخوند الذي شيّد له مبنىً خاصاً في موضوع النفس أوصله الى هذا المكان. وحاصل الكلام انه بعد فرض ورود النفس في عالم التجرد فان الطريق الى اثبات بقائها وعدم انعدامها هو ما بيّن آنفاً. وفي تصوّري ان من اللازم ان نعدّ كيفية وصول النفس الى التجرد ـ على عهدة الحركة الجوهرية ـ من الضروريات وليست من النظريات.

تخلّص النفس من المادة بالحركة الجوهرية

تبدأ المادة حركتها من أول منازل الطبيعة وتستمر الى آخر نقطة في عالم الطبيعة حيث تتحرر الصورة من المادة، فاذا استقرت الصورة في العالم الآخر، فلا حركة بعدها لعدم تلبّسها بالمادة.

ولقد أوردوا شبهة على تخلّص النفس من المادة على اثر الحركة الجوهرية، قالوا: «اذا كان للنفس والبدن هوية واحدة وكانت النفس تتخلّص من المادة بالحركة الجوهرية فتتجرد، يلزم ان تفنى نفوس اغلب الأشخاص بفناء أبدانهم، اذ ان اكثر الناس لا يصلون لمرتبة التجرد...».

وأجاب الآخوند عن الشبهة بما يلي: «ليس من اللازم ان يصل الجميع الى مرتبة التجرد العقلاني، اذ يكفي حصول التجرد الخيالي والمثالي لبقاء النفس بعد مفارقتها البدن. فان التجرد على قسمين: تجرد مثالي، ويحصل بمجرد بلوغ مرتبة الوهم والخيال... وكل موجود تبلغ نفسه مرتبة التجرد الخيالي والمثالي يتحقق لها وصف البقاء بسبب ذلك التجرد، وعليه فاذا تعرض الجنين لآفة تمنعه من بلوغ تلك المرتبة من التجرد، لسنا حينئذ مضطرّين للالتزام ببقاء نفسه وحشرها، وهذه النكتة يمكن استفادتها من بعض الروايات الواردة في (الكافي) والدالة على فناء بعض النفوس.[1]

وبالجملة، فان اكثر الناس يتوقفون في مرتبة التجرد المثالي، وينادى بهم الى الحشر بهذا المستوى من التجرد، وقليلون اولئك الصفوة الذين يبلغون مرتبة التجرد العقلاني ويحشرون على هذه المرتبة والمقام.

بقاء نفس الحيوانات ذات التجرد البرزخي وحشرها

قلنا ان حصول مرتبة التجرد الخيالي والمثلاي كافٍ لبقاء النفس بعد مفارقة البدن، وليس من اللازم ان يبلغ الكل مرتبة التجرد العقلاني، وايضاً قيل ان التجرد المثالي يتحقق بحصول مرتبة الوهم والخيال، لذا فان اعتقادنا الذي تساعدنا عليه الأخبار هو ان الحيوانات الحائزة على قوة الخيال والوهم لا تتعرض للفناء، بل تبقى أنفسها خالدة بالتجرد المثالي الذي اكتسبته. نعم، الحيوانات التي لم تبلغ

---

(١) فروع الكافي، ج ٣، ص ٢٣٥، باب المسألة في القبر... حيث يذهب الشيخ المفيد في (تصحيح الاعتقاد) إلى دلالة هذا النوع من الروايات على المدّعى؛ بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٨١، باب حقيقة النفس.

تلك المرتبة ولم يظهر فيها الا قوة اللمس مثل (دودة الخرّاطين) قد يطرأ عليها الفناء، لان قوة اللمس ليست مرتبة من مراتب التجرد، بل هي قوة جسمانية، والقوة الجسمانية تمتدّ بامتداد الجسم.

حضور الحيوانات في البرزخ والمحشر

الكثير من الحيوانات لها قابلية الوصول الى مرتبة التجرد البرزخي المستقلّ، وفي هذه الحالة، اذا تم سيرها ـ بالحركة الجحوهرية ـ سيكون البقاء حليف نفوسها الجوهرية البرزخية فتستقر في البرزخ، وتحشر يوم القيامة لتجالس الكثير من البشر![1]

السعادة والشقاء البرزخي للحيوانات

...يحشر القرد على هيئة حيوان، والقرد بالطبع أقوى في الحيوانية من غيره، ونفسه البرزخية اوسع من نفوس حيوانات أخرى كالحمار. ولذا فله حظ قليل من السعادة وهي السعادة الخاصة بالمرتبة الحيوانية. فكل حيوان له حظ من السعادة على قدر سعة تجرده، ومن الممكن أيضاً ان تكون له شقاوة برزخية بسبب الملكات والأخلاق التي كانت لديه. وليكن واضحاً ان جميع هذه الأمور ناشئة من الحركة الجوهرية في ذات الحيوان، وتفاوت الحيوانات في هذه الأمور ناجم عن الاختلاف في شدة الحركة الجوهرية في ذواتها.

---

(١) مفاتيح الغيب، ص ٥٢٩، المفتاح الثامن عشر: في إثبات الحشر الجسماني والأبدان.

الأدلة النقلية على تجرد الروح وحياتها

القرآن وحياة الروح

قلنا: إن جميع اصحاب الأديان والعقلاء والفلاسفة بـل وحـتى القـائلين بالتناسخ، متفقون على ان الروح موجود حيّ، ومع ذلك نرى من المناسب هنا ان نورد أدلة وشواهد قرآنية لتوضيح المطلب على نحو لا تبقى معه شبهة لأحد، قال تعالى:

﴿الله يتوفي الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فـيمسك التـي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى اجل مسمى ان فـي ذلك لآيـات لقـوم يتفكرون﴾[1].

والآية الكريمة تدل بوضوح على ان الله ـ جلا وعلا ـ يحتفظ بـالارواح خلال فترة التوفي فى عالم خاص. وقوله تعالى:

﴿حتى اذا جاء احدهم الموت قابل ربّ ارجعون * لعلّي اعمل صالحاً فيما تركت كلا انها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون﴾.[2]

وقوله تبارك وتعالى:

﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله امواتٌ بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾.[3]

---

(١) الزمر / ٤٢.

(٢) المؤمنون / ٩٩و١٠٠.

(٣) البقرة / ١٥٤.

وقوله:

﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتاً بل احياءٌ عند ربهم يرزقون﴾.[1]

وقوله:

﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب * النار يعرضون عليها غدوّاً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون اشدّ العذاب﴾.[2]

وقوله:

﴿قد يئسوا من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور﴾.[3]

حيث اعتبرت الآية ان اليأس من اصحاب القبور هو شيمة أهل الكفر (بمعنى انه لا ينبغي لغيرهم ذلك).

الاستدلال بالقرآن على تجرد النفس

ومن الشواهد النقلية على تجرد النفس هذه الآية الكريمة:

﴿ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾[4].

---

(١) آل عمران / ١٦٩.

(٢) المؤمن / ٤٥ و٤٦.

(٣) الممتحنة / ١٣.

(٤) المؤمنون / ١٢ و١٣.

والنكتة هنا في قوله تعالى : ﴿...ثم انشأناه خلقاً آخر...﴾ حيث كان التعبير في الفقرات السابقة بلفظ (خلقنا)، فالعدول عن التعبير بالخلق الى التعبير بالإنشاء وجعله آخر المراحل يستبطن الدلالة على ان الموجود الأخير يختلف عما سبق اختلافاً (جوهرياً)، والظاهر ان المقصود ان الموجودات السابقة كانت جسماً بينما الموجود الأخير كائن مجرد خاصة بملاحظة ذيل الآية الكريمة حيث قال عزّ وجل : ﴿فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ وهي عبارة لم ترد بخصوص اي من الماديات والجسمانيات وانما استخدمت بموجب شرف الانشاء الأخير. فيعلم ان المخلوق الأخير موجود شريف خارج دائرة الجسم والجسمانيات، ومن غاية شرفه ان يقول الباري عز وجل بحقّه: ﴿فاذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾،[1] حيث نسب (التسوية) اليه تعالى من باب التشريف.

ومن الآيات الدالة ايضاً على تجرد النفس قوله تعالى: ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين﴾[2].

يجدر توضيح ان النفس، في عين بساطتها، لها أظلّة بعضها مظهر لعلم النفس والبعض الآخر مظهر لرؤيتها وبعض ثالث مظهر لقدرتها، كما ان قوة الخيال مظهر لخيال النفس، والقوى الأخرى مظاهر لسائر صفات النفس وآثارها، ومع ان هذه القوى منفصلة ومتميزة عن بعضها الا ان كل كمالاتها تجتمع في مرتبة النفس. وكذلك فان القوة العاقلة عندي والقوة العاقلة عندك والقوى العاقلة عند الآخرين في عين كون كمالاتها متمايزة عن بعض في مرتبة ذاتها ومتغايرة بتبع تغاير الأفراد فتكون كمالات عمر غير كمالات زيد، الا ان هذه الكمالات تجتمع

---

(١) ص / ٧٢.

(٢) البقرة / ٣١.

عند (ربّ النوع) وعلى المنوال نفسه تجتمع كمالات أرباب الأنواع الموجودة في عالم الوجود في ذات الباري ـ جل وعلا ـ على نحو جمع الجمع وأحديّة الجمع، فتكون جميع مظاهر الوجود مظهراً للحق تعالى، وان كان بعضها مظهراً لاسم العليم وبعضها مظهراً لاسم القدير وهكذا سائر الأسماء. مثلاً جبرئيل مظهر اسم العليم والملائكة الآخرون مظاهر لسائر أسمائه تعالى. والآن نقول: انه في مرتبة الذات حيث الوجود البسيط الصرف، فتكون القدرة عين العلم والعلم عين القدرة، لكن الذات لها في مرتبة اخرى مظاهر مختلفة، ولذا فان الموجودات وان كانت جميعاً مظاهر للاسماء الالهية بمعنى واحد، الا انه يوجد نحو من الغلبة الاسمية بين هذه المظاهر.

قلنا: ان الملائكة مظاهر اسمية لله تعالى وانها موجودات مجردة، ويعلم من ذلك ان آدم الذي هو مظهر الأسماء الالهية قاطبة وهو فوق الملائكة بل فوق موجودات العالم كافة، لما كان بدنه الجسماني لا يناسب ان يكون مظهراً للاسم الالهي، فلا بدّ من افتراض وجود شيء آخر مجرد، من خلاله يكون آدم مظهراً لذاته تعالى ـ ألا وهو (النفس) المشتقة من الصقع الربوبي والتي أمر الله الملائكة جميعاً بالسجود لها، وهي مظهر للاسم الجامع (الله).

الاستدلال على تجرد النفس بقصة ابراهيم عليه السلام

ومن الآيات الكريمة التي تدلّ على تجرد النفس قوله تعالى: **﴿وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض ليكون من الموقنين﴾**[1].

---

(١) الانعام / ٧٥

وبالطبع ان رؤية الملكوت لم تتمّ لإبراهيم عليه السلام بواسطة العين انما بـالرؤية الشهودية العقلانية. ولفظ (الملكوت) الوارد في الآية، بأي معنىً نـفسّره ـ يـدلّ على تجرد نفس ابراهيم. فاذا فسّرنا (الملكوت) بأنه مرتبة الاسـماء والصـفات باعتبار ان الملكوت مبالغة في المالكية ـ كما ان الطاغوت مبالغة في الطغيان ـ حينئذ فان مرتبة التجلّي باسم الملكية والمالكية العالية تتيح لنا مشاهدة خضوع جميع موجودات العالم للمالكية الالهية الحـقّة، وبـواسـطتها نـرى كـيف تـدار السموات والأرضون وكل ما في الوجـود بـالمملوكية الأحـدّية وكـيف تكـون الموجودات صرف التعلق بذاته تعالى بحيث يتملّك ويتصرف كيف يشاء حتى في جواهر الأشياء. واذا اراد الله ان يعطي هذه المنزلة لابراهيم عليه السلام فلابد ان يكـون له عليه السلام نوع من السنخية مع الوجهة الالهية للعالم، وهذه السنخية لا تتحقق الا اذا كان لديه عليه السلام قوة الهية فوق جميع الموجودات حتى ما كان مجرداً منها، وذلك لكي يتأتى له بواسطتها رؤية تجلي المـالكية الحـقة للـحق تـعالى فـي جـميع الموجودات حتى المجردات. وهذا المعنى يدل على ثبوت منزلة لابراهـيم عليه السلام هي فوق مقام التجرد.

اما اذا اخذنا (الملكوت) بمعنى عالم الملك، فأقول: انه من الواضح عدم امكان اراءة ابراهيم عليه السلام كل هذا المقدار من العالم خلال مدة قليلة اعتماداً على القوة الجسمانية. فلا بدّ من افتراض وجود قوة تجرّدية بواسطتها يـهيمن عـلى جميع عالم الملك. ناهيك عن كل ذلك، فانه يمكن الاستدلال على هذا الأمـر، بقضية ابراهيم عليه السلام بعد ملاحظة صدر الآيات وذيلها، وذلك بنحو آخـر بأن يـتمّ النظر في حقيقة معنى الآيات الشـريفة المـرتبطة بسـير وسـلوك ابـراهـيم عليه السلام، حيث تتضمن الإشارة الى انه عليه السلام خرق حجاب الطبيعة بعد ما أيقن أنـه ليس له بحد ذاته كمال، فالقمر والزهرة والشمس وامـثالها ليس لهـا نـور ذاتـي وانـما

اقتبست نورها من مبدأٍ آخر.

والمراد هنا من إعراض ابراهيم عن الشمس والقمر، انه هجر عالم الطبيعة بنحو كلّي، وانّ الأشياء الموجودة في هذا العالم كلها انعكاسات ومرايا وليس لها بذاتها جمال، فهي تفنى جميعاً وتأفل، وهذا هو قدرها كوجودات ممكنة لان وجود الممكن وجود آفل، ولهذا لم ير ابراهيم في عالم الامكان شيئاً سوى الأفول، فأعرض عنها جميعاً وقال: **﴿اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾**[1].

وهذا اعلان بنبذ جميع انواع الشرك وألوانه. بالطبع ان قوله **﴿وجهت وجهي للذي فطر...﴾** لا يعني انه رأى (الفاطريّة) في مرتبة الأسماء فقط، كلّا، فان مرتبة الأسماء ـ في نظر ابراهيم عليه السلام ـ آفلة هي الأخرى في مرتبة الذات، غاية الأمر انه استخدم لفظ (فَطَر) من باب الاشارة الى الذات ولم يلحظها ـ في هذه المرتبة ـ على نحو الاستقلال.

وحاصل الكلام ان التوجه الى الحق وفاطر السموات ليس ممكناً بوجه مادّي وصورة جسمانية، لأن الله لا يقف وجهاً لوجه بازاء الانسان، ليواجهه بالوجهة الجسمانية، ومعنى (وجهت) هنا ان ابراهيم جعل وجهة نفسه وجهة الهية، ولم يكن يولي اهمية لشيء عدا الوجهة الالهية. وكأن ابراهيم عليه السلام اغلق النافذة التي كان من خلالها يطلّ على الموجودات الامكانية بأسرها ووجه نفسه وجهة الهية. وهذا ليس بممكن ما لم نقل بأن النفس الابراهيمية كانت مجردة.

بهذا البيان، يثبت التجرد لنفس ابراهيم عليه السلام، ومن ثم يثبت التجرد لكل

---

(١) الأنعام / ٧٩.

الأنفس البشرية، ببرهان عدم الفصل بين نفس ابراهيم عليه السلام ونفس غيره من الناس لاتحاد الجميع بالانسانية. نعم! ليس من الممكن ان يكون تجرد نفوسنا بمرتبة التجرد الحاصل لنفس ابراهيم عليه السلام، ولكن ذلك لا يضرّ بما هو الغرض من عقد هذا البحث، اذ نحن بازاء من ينفي مطلقاً ان تكون النفس الانسانية مجردة ويعتقد بأنها قوة جسمانية ليس الّا، نظير ما يقوله الأطباء غير الالهيين من ان مثل البدن والنفس كمثل النفط والسراج، متى ما نفد الأول ينطفي الثاني تلقائياً ويذهب ضوؤه وآثار ضوئه.

مسّ المصحف بواسطة المتطهرين ودلالته على اثبات النفس

الآيات الشريفة التالية تعدّ من جملة الآيات التي يستفاد منها تجرد النفس الانسانية، قال تعالى في كتابه:

﴿فلا اقسم بمواقع النجوم * وانه لقسم لو تعلمون عظيم * انه لقرآن كريم * في كتاب مكنون * لا يمسّه الا المطهرون * تنزيل من رب العالمين﴾[١].

بناءً على بعض الروايات ان ليلة القدر عبارة عن القلب النوراني لحضرة النبي الخاتم وان القرآن نزل في قلبه الشريف، وفي روايات اخرى فسرت ليلة القدر بما هو متبادر الى الأذهان من انها ليلة خاصة نزل فيها القرآن جملةً واحدةً.[٢]

وقد تشرّفت ليلة القدر بسبب نزول القرآن فيها، ففي تلك الليلة نزلت

---

(١) الواقعة / ٧٥ ـ ٨٠.

(٢) تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ٦٢٤ و ٦٣٠، تفسير سورة القدر، الأحاديث ٥٣، ٥٥، ٨٤.

الأسماء والصفات الالهية على نحو الرحمة الجمعية وعلى هيئة قرآنية. فلقد شاء الباري تبارك وتعالى في تلك الليلة ان يفتح باب الرحمة العامة للموجودات قاطبة ويجعل جميع اسمائه وصفاته في متناول الجميع. وهذا القرآن في كتاب مكنون لا يتيسّر مسّه الا لمن كان من البشر مطهّراً. ومن المسلّم ان ذلك الكتاب المكنون كتاب في غاية العزة والكمال بحيث لا تقدر على الوصول اليه أيدي الموجودات الطبيعية الدنيّة، واذا كان ثمة من يريد ان يصل الى ذلك الكتاب ويمسّ جميع نواحيه، فعليه ان يكون ذا وجود مطهّر من جميع الجهات، والمراد من التطهير هنا هو التخلّص من جميع حجب الطبيعة والتجرد من الأغشية الجسمانية، والحاصل انه لابدّ ان يكون للنفس الناطقة الانسانية مرحلة ومقام تجرّدي يؤهّلها لـ(مسّ) الكتاب المكنون. وعليه فهذه الآيات تدلّ على تجرد النفس الانسانية أيضاً.

الفصل الرابع

حدوث النفس وعلاقتها بالبدن

نشأة النفوس الناطقة وتأثيرها على بعضها

اعلم ان النفس الانسانية حقيقة؛ لها في عين الوحدة وكمال البساطة، نشئات؛ عمدتها ثلاث: الأولى، النشأة الملكية الدنياوية الظاهرة، ومظهرها الحواس الظاهرة وقشرها الأدنى البدن الملكيّة.

والنشأة الثانية، هي النشأة البرزخية المتوسّطة، ومظهرها الحواس الباطنة والبدن البرزخي والقالب المثالي.

والثالثة، النشأة الغيبية الباطنية والتي مظهرها القلب والشؤون القلبية. ونسبة كل واحدة من هذه المراتب الى الأُخرى نسبة الظاهر الى الباطن، والتجلّي الى المتجلّي، ومن هنا فان خواص كل مرتبة وآثارها وانفعالاتها قد تسري الى المراتب الأخرى، كما لو أدركت حاسّة البصر شيئاً، فان اثر ذلك يظهر في الحسّ البصري البرزخي بما يناسب النشأة البرزخية، ويظهر في البصر القلبي الباطني بما يناسب النشاة الغيبية الباطنية. ونفس الأمر ينطبق على الآثار القلبية حيث تظهر في النشأتين الأخريين بما يناسبهما. وهذا المطلب مطابق لمقتضى الوجدان مضافاً الى مطابقته للبرهان القويّ المتين.

ومن هنا فان لجميع الآداب الشرعيّة الصورية أثراً بل آثاراً على صعيد الباطن أيضاً. وكل خلق من الاخلاق الجميلة، وان كانت في الأصل من

حظوظ مقام النشأة البرزخية النفس، الا ان لها آثاراً تظهر في نشأتي الباطن والظاهر.

واخيراً فان كل واحد من المعارف الالهية والعقائد الحقة ـ وهي من خصائص مرتبة الباطن ـ تظهر له آثار في النشأتين الظاهرية والبرزخية.

منزلة النشأة الوجودية للانسان

للسالك الى الله بحسب النشئات الوجودية مقامات ومنازل... المقام الأول هو النشأة الطبيعية والمرتبة الظاهرة الدنياوية ومكانها في (ارض الطبيعة)...

...والمقام الثاني هو مرتبة القوى الظاهرة والباطنة التي تمثل الجنود الملكية والملكوتية للنفس، ومحلّه (ارض طبيعة الانسان) وهي هذا الهيكل والبنية...

اما المقام الثالث فهو النشأة الغيبية لقلب السالك، ومحلّها البدن البرزخي الغيبي للنفس والذي يحصل بجهد النفس وابداعها.

مراتب النفس ومقاماتها

الانسان اعجوبة لها نشئتان وعالمان: «النشأة الظاهرة الملكية الدنيوية» وهي بدنه، و«النشأة الباطنة الغيبية الملكوتية» وهي من العالم الآخر. ولنفسه التي هي من عالم الغيب والملكوت، درجات ومنازل تنقسم على العموم الى سبعة

أقسام[1]، واحياناً الى اربعة[2]، وربّما الى ثلاثة[3]، فيما قسّمها بعضهم الى قسمين[4] فقط.

البدن هو تجلّي المقام الأول للنفس

اعلم ان مقام النفس الأول ومنزلها الأسفل، هو منزل (الملك) والظاهر، حيث تشرق أشعة النفس وانوارها الغيبية على البدن المحسوس والهيكل الظاهري فتمنحه الحياة... وان قوى النفس الظاهرة هي جنودها المنتشرة في

---

(١) قسّم الحاج ملا هادي السبزواري اطوار النفس الى سبعة في هامشه على الأسفار (ج ٧، ص ٣٦)، وعلى هذا الترتيب: النفس، القلب، العقل، الروح، السرّ، الخفيّ، الأخفى. اما المرحوم الشاه آبادي فقد خالفه في تقديم العقل على القلب، وذلك في كتاب: (الانسان والفطرة)، غير ان صدر المتألهين قسّم مقامات النفس الى: (الطبع، النفس، القلب، العقل، الروح، السرّ الخفيّ) وواضح انه حذف المرتبة الأخيرة (الأخفى) واضاف (الطبع) كمقام أول للنفس. الأسفار، ج ٧، ص ٣٦.

(٢) عدّوا لعقل الانسان اربع مراحل: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. شواهد الربوبية، ص ٢٠٢ و٢٠٧. وقسّم صدر المتألهين نفس الانسان الى (سرّ وعلن) وكل منهما الى (ظاهر وباطن) فتكون الأقسام أربعة. الأسفار، ج ٧، ص ٣٦.

(٣) قسّم ابن سينا قوى النفس بالتقسيم الأول الى ثلاث مراتب: النفس النباتية والنفس الحيوانية، والنفس الانسانية. والتقسيم الثلاثي الآخر ناظر الى مراتب الملك والبرزخ والعقل. وللامام (س) في شرح هذا الحديث قول بتقسيم النفس الى ثلاثة مقامات، الأول مقام الملك والظاهر ودنيا النفس، والثاني مقام الباطن وملكوت النفس، والثالث أشار اليه في خاتمة شرح الحديث الأول بدون شرح وهو مقام العقل، كما في «شرح الأربعين حديثاً»، الحديث ٢٤.

(٤) التقسيم الثنائي، اشارة الى تقسيم النفس الى ظاهر وباطن، او سرّ وعلن، او ملك وملكوت، او دنيا وآخرة.

(الأقاليم الملكية السبعة) اعني: الاذن والعين واللسان والبطن والفرج واليد والرجل. وكل هذه القوى المنتشرة في تلك الاقاليم تقع تحت هيمنة النفس وتخضع لتصرّفها بمقام (الوهم)، لان الوهم سلطان القوى الظاهرة والباطنة للنفس.

المقام الثاني للنفس

لنفس الانسان عالم ومقام آخر، هو عالم الباطن ونشأة الملكوت... ومن هذه النشأة تنزّل كل ما هو موجود في نشأة الظاهر، وظهر في عالم الملك...

ولقد خلق الله تبارك وتعالى بيد قدرته وحكمته قوىً أودعها في عالم الغيب وباطن النفس... والمهم في بحثنا هذا ثلاث قوى منها، هي: القوة الخيالية والغضبية والشهوية.

الأقوال المختلفة بشأن حدوث النفس

رأي الحكيم الهندي

اختلفت الاقوال في كيفية حدوث النفس، ونشير هنا الى بعضها :

قال القدماء بأن النفس كانت موجودة قبل الروح، وقد جاءت الى هذا العالم لتدبير شؤون البدن . وقد ورد مثل هذا المعنى في بعض الكتب الادبية والاخلاقية القديمة . ويظهر من كتاب «كليلة ودمنة» ان مؤلفه الحكيم الهندي قصد من خلال ايراد بعض القصص والحكايات اثبات هذا الرأي، ففي قصة «الحمامة المطوقة» يقول :

ثمّ انّ الصياد نصب شبكته ونثر عليها الحبّ وكمن قريباً منها، فلم يلبث إلّا قليلاً، حتى مرّت به حمامة يقال لها (المطوقة)، وكانت سيدة الحمام ومعها حمام كثير، فعميت هي وصواحبها عن الشرك فوقعن على الحب يلتقطنه فعَلقن في الشبكة كلّهن وأقبل الصياد فرحاً مسروراً، فجعلت كلّ حمامة تضطرب في حبائلها وتلتمس الخلاص لنفسها. قالت المطوقة: لا تخاذلنّ في المعالجة ولا تكن نفس إحداكنّ أهمّ إليها من نفس صاحبتها ولكن نتعاون جميعاً فنقلع الشبكة فينجو بعضنا ببعض، فقلعن الشبكة جميعهنّ بتعاونهنّ وعلون في الجوّ.[1]

والظاهر ان الحكيم الهندي يبتغي من وراء سرد هذه الحكاية اثبات كمال

---

(١) كليلة ودمنة، ص ١٣٦ ،بتصحيح عبد العظيم قريب .

نفوس الأنبياء والأصياء، وعدم حاجتها الى المرور بعالم الطبيعة لاجل الاستكمال، ولكن بسبب ضعف نفوس الامة ولزوم مرورها بعالم الطبيعة بغية الاستكمال فقد وقعت نفوس الناس في شراك الطبيعة وأسرها، ومن باب الإرفاق بهم وبغية تعليمهم طرق الخلاص من هذه الورطة، هبطت نفوس الكمّل الى عالم الطبيعة وعرّضت نفسها لهذا الابتلاء بغية انقاذ الآخرين. وهذا هو نفس قول القدماء بشأن كيفية ظهور النفس .

رأي الشيخ الرئيس

ذهب الشيخ الرئيس ﷺ إلى ان النفس تخلق مع البدن، وتحلّ فيه. وثمة قول آخر قريب منه مع فارق التصريح بأن النفس تخلق مع البدن ولكن في مكان آخر ومن ثم تحل في البدن .

ولكن الأخوند ﷺ يقول: النفس ليست موجوداً مستقلاً عن البدن ويحلّ فيه؛ سواء كانت موجودة قبل خلق البدن أو وجدت معه، وهذه المعية كانت في هذا العالم أو في مكان آخر. فالنفس أساساً جسمانية الحدوث روحانية البقاء إنها وليدة عالم الطبيعة، ذلكان النطفة تتحرر من آثار نشأة الطبيعة وأحكامها بواسطة الحركة في الجوهر والسير في منازل الطبيعة الى ان تصبح موجوداً متعلقاً بالنشأة الاخرى. ان للانسان وجهتين طبيعية ومجردة، وتتمثل الوجهة الطبيعية بالبدن والجسم واما وجهة التجرد والبرزخية فهي النفس التي تتكامل بالتدريج وتترقى في مراتب الوجود الى أن تصير مستقلة عن البدن، فهي روحانية البقاء اذن. والآخوند ﷺ يعتقد ان افلاطون وارسطو وغيرهما من القدماء كانوا على هذا الرأي غير انهم كانوا يعملون بالتقية ولم يكن يسعهم التصريح بمرادهم، وكانوا

يتفادون التصريح بما لا يتناسب مع عقائد العوام. واليوم فان هذا المعنى أمسى راسخاً في قلوب بعض المسلمين من أن النفس كانت مخلوقة قبل البدن ومن ثم حلّت فيه وهذا الاعتقاد مرتكز في قلوب الناس منذ وقت طويل رغم أنه دخيل على عقائد المسلمين، وقد تمسك بعضهم لإثباته ببضع روايات ليس لها سند ظاهر ولا توجد في كتب الشيعة بل هي مروية عن العامة مع أن معناها لم يفهم بشكل صحيح، فاعتبروها روايات قطعية السند وهكذا رسخ هذا الاعتقاد الخاطىء في قلوب العوام حتى صار كأنه من ضروريات الدين.

والحاصل: ان بعض المطالب يستعصي على الأذهان الشريفة لمحدّثينا وتبدو وكأنها مخالفة لبعض اصول الدين فيتوهم هؤلاء المحدّثون أنهم اذا قالوا بهذه المطالب فان الخطر سوف يحيق بالدين، ولذا كانوا يرفضونها، ويكفّرون أو يفسّقون من يقول بها.

فمثلاً، مع ان الشيخ المفيد ﷺ من القائلين بتجرد النفس وقد كتب بشأن ذلك[1]، ومثله والد المرحوم الشيخ المجلسي [2]، الا أن الشيخ المجلسي نفسه كان يرى ان القول بتجرد النفس ينافي اصول الدين ولذلك أنكره وقال بدعوى ان لا مجرد سوى واجب الوجود، وإلّا يلزم بطلان الحشر والعذاب والنعيم، ويلزم أيضاً تعدد القدماء[3].

والاشكال في هذا الكلام اننا لو أنكرنا التجرد ولم نؤمن بعالم المجردات،

---

(١) تصحيح الاعتقاد، ص ٢١٦، فصل في النفوس والأرواح.

(٢) روضة المتقين، ج ١، ص ٤٩٣، كتاب الجنائز.

(٣) بحار الانوار ج ٥٨، ص ١٠٤، كتاب السماء والعالم، باب حقيقة النفس والروح وأحوالهما.

يلزم من ذلك ان يكون واجب الوجود ممكناً ذاتاً وارادةً، وذلك للسـنخية بـين المعلول وعلّته، والقول بامكان ذات واجب الوجود أو إمكان أوصافه مسـاوق لإنكار التوحيد وواجب الوجود ومبدأ العالم .

ارتباط النفس بعالم الطبيعة

النفس، وليدة عالم الطبيعة

النفس وليدة عالم الطبيعة، وبواسطة الحركة الجوهرية تبدأ بالتحرر من هذا العالم، غير انها ما دامت في هذا العالم ولم تنفصل عنه بموت اخترامي أو طبيعي، فهي نفس ذات بدن، ولكن بمجرد استقلالها وخروجها عن البدن، ينعدم البدن وتنعدم هي أيضاً غير أن انعدام النفس مختلف عن انعدام البدن، حيث ان النفس بمجرد خروجها عن الطبيعة واستقلالها عن المادة تفقد وجهتها الطبيعية وبعدها لن تتعامل مع الطبيعة، ولن يكون هناك منشأ لاطلاق عنوان النفس عليها لان تسمية النفس بهذا الاسم كان بسبب اهتمامها بعالم الطبيعة واستفادتها منه وتكاملها بواسطة الحركة الجوهرية فيه، فاذا انقطعت هذه الصلة والارتباط انقلبت النفس الى موجود مجرد روحاني البقاء. ونفس الشيء يقال بالنسبة للبدن، لأن تسمية البدن بهذا الاسم متذرع عن التعلق الذاتي للنفس به، فاذا انقطع هذا التعلق لن يكون هناك شيء اسمه البدن والذي يشاهد خارجاً ليس سوى هيكل جامد ليس له اي ارتباط بالنفس التي انفصلت عنه. ومن الواضح ان نسبة هذا الهيكل المطروح الى النفس مساوية لنسبة سائر الجمادات والاجسام اليها. ومَثَل هذا الهيكل الذي يسمّيه العرف بدناً كمثل الجلد الذي تنزعه الأفعى وتلقيه خارجاً.

النفس والبدن صورة ومادة

بناءً على مسلك الآخوند ﵀ في باب النفس وكيفية نشوئها، فان النفس

توجد بالحركة الجوهرية. النفس صورة ولها مادة هي المادة المشتركة. وهذه المادة في حالة تبدل وتغير دائم الى ان تصل بالحركة الجوهرية الى مقام يطلق على الصورة الحاصلة فيه اسم «النفس» وفي الحقيقة أنه يمكن القول ان للموجود الطبيعي جهة فعليه وجهة قوة، والنفس هي جهة فعليته بينما يمثل البدن جهة القوة فيه....

البدن هو المادة والنفس صورتها، والصورة والمادة متحدان في الوجود، وليسا وجودين بينهما معية اتفاقية؛ بل انهما وجود واحد، واطلاق لفظ البدن تارة والنفس اخرى عليه يكون بملاحظة جهتي القوة والفعلية اللذين يمثلان في الحقيقة صورته ومادته، إذ الصورة ليست إلا فعلية المادة، غاية الأمر انه مادام فيها جهة وقوة فانها في حالة تبدّل مستمر وذلك هو السير الكمالي الوجودي.

كيفية ارتباط النفس بالبدن

ان الموجود الذي ينطوي على جهة قوة، تكون حيثية ما بالقوة فيه في حال تبدل تدريجي الى حيثية ما بالفعل، وهكذا تتقوى حيثية ما بالفعل الى أن تنفذ جميع قواه ليصبح في خاتمة المطاف وجوداً ممحّضاً بالفعلية. وبعبارة اخرى، طالما هناك مادة فان النفس ما زالت ترتبط بالطبيعة وتستكمل بواسطتها، ولكنّ جهات القوة تتحول بالتدريج الى جهات فعلية، وتقوى كفة الفعلية في الموجود وهي النفس، وهذا هو معنى استفادة النفس من المادة والبدن وتعلّقها به. وعندما توصل المادة حميع حيثيات القوة فيها الى مرحلة الفعلية بالحركة الجوهرية، آنذاك لن يكون هناك وجود للنفس، لِما قلناه من أن منشأ اطلاق اسم «النفس» على موجود هو وجود حيثية ما بالقوة فيه وتعلقه بالمادة وحيث لا مادة ليس ثمة

صورة، بل الموجود فقط كائن مجرد. نعم، فيما مضى كان هناك موجود طبيعي، اما الآن فلا نفس ولا بدن. وهذا الهيكل المطروح لا صلة له مطلقاً بالموجود المجرد فلقد نزعت الحية جلدها!

الارتباط بين النفس والبدن لزومي

وبالجملة، الارتباط بين النفس والبدن ارتباط لزومي والنعلق بينهما تعلق ذاتي، ويستحيل ان ينفك الاثنان عن بعض. ان انعدام النفس و'نعدام البدن لازم وملزوم عقليان مثلما بين وحود كل منهما ووجود الآخر علاقة لزوم عقلية، وعليه فمعبة الاثنين معية لزومية ذاتية. فالنفس صورة البدن والبدن مادة النفس، ونفسية النفس تحفظ بمعية البدن، فالمادة اذن دخلية فيموجودية النفس، طبعاً بشرط دوام صورتها النفسية، ولكن اذا اصبحت مجردة واستقلّت عن المادة، فلا نفس حينئذ؛ وقد قلنا ان البدن شرط وجود النفس اذا كانت تحتفظ بمقام نفسيتها؛ اما اذا فقدت صورتها النفسية وتبدلت الى كائن مجرد فانها تستغني عن شرطية البدن لوجودها من هي مجرّدة.

رأي افلاطون في علاقة النفس بالبدن

يرى افلاطون ان علاقة جذب وانجذاب من نوع خاص نحصل بين النفس والبدن بعد ظهور النفس فيه؛ فاما ان يحصل الجذب من النفس والانجذاب من البدن أو يحصل العكس، وذلك كما يحصل الجذب والانجذاب بين الحديد والمغناطيس. مع إن المغناطيس له دخل في جذب الحديد فقط لا في أصل وجوده، ولذا اذا طرأ الفساد على أحد الطرفين بحيث يزول أحدهما فان وجود

الآخر لا يتأثر بزوال صاحبه، وهكذا الامر بالنسبة للـنفس والبـدن، اذ النـفس تحتاج الى البدن من حيث التصرف، ولا غير .

إشكال صدر المتألّهين

أجاب الآخوند ﵀ على كلام افلاطون بأنّ تمثيل علاقة النفس مع البـدن بعلاقة المغناطيس مع الحديد، غير سديد، وذلك لأن تعلق النفس بالبدن تـعلّق ذاتي وما دام الانسان في عالم الطبيعة فان النفس صورة والبدن مادتها. النفس اسم لمرحلة معينة من موجود سيّال تحصل فيه الحـركة، فـان الحـديث، عـلى موجود واحد بدايته حدوث النفس ونهايته مرحلة الفناء فـي الله وبـين هـاتين النقطتين وجود سعويّ ممتد. وهذا الموجود حينما يكون في مرحلة الطبيعة، فهو مجانس لسائر موجودات عالم الطبيعة وفي مرتبتها غير ان له تبدلات جوهرية أعلى وأشرف من التبدلات الحاصلة في الموجودات الأخرى، وهناك أمل بأن يحظى بمراتب أعلى في المستقبل .

والحاصل أن المادة والهيولى الأُولى التي تتحرك ـ في الصورة ـ المادة هي المتحركة، والصورة موطن الحركة ـ هي حقيقة واحدة تطوي مراتب الكمال من المرتبة النازلة الى المراتب العالية، وهي لها بذلك هوية واحدة محفوظة في جميع المراتب التي تطويها في الطريق إلى الكمال .

حركة المادة ووصولها الى مرتبة النفس والعقل

هذه الهوية تنطلق في حركتها من البداية متجاوزة كل الحدود في طريقها الى عالم ما وراء الطبيعة. وما دامت هذه الهوية المحفوظة والأمر السيّال تتحرك

في عالم الطبيعة فان لها شؤوناً مختلفة. في البدء تكون العلقة وهي ليست ساكنة بل تتحرك حركة تكاملية فاذا بلغت الى نهاية مرحلة العلقة وحدّها انسلخت عن جميع الآثار واللوازم الخاصة بتلك المرحلة لترد على منزل جديد هو «المضغة» فلو كان للمضغة آلاف الآثار، فما دام هذا الموجود السيّال في حدّ المضغة فهو محدود لها وملتزم بجميع آثارها ولوازمها حتى يطوي مسافة هذا المنزل فيتخلى عن تلك الآثار ويستوطن على منزل آخر. هذه الهوية الواحدة تبقى مع المادة في جميع مراحل الطبيعة ومنازلها،حتى تبلغ المرحلة التي تدعى المادة فيها بالبدن، فتصبح تلك الهوية صورة للبدن ومرتبطة به ارتباطاً ذاتياً طبيعياً.

«النفس» هي تلك الحقيقة التي تنطلق من أدنى منازل عالم الطبيعة نحو عالم الما وراء...، فإذا خرجت من عالم الطبيعة وبلغت ما وراءها سمّيت «العقل».

وبالجملة ليس في البين سوى حقيقة واحدة؛ لها في كل مرحلة اسم، فهي «نفس» اذاكانت في مرتبة كونها صورة للبدن؛ ولكن ليس بمعنى أنها فاقدة للمرتبة الأعلى التي هي «العقل».

وعليه، فالنفس بعد اكتمال البدن، ليست بقادمة من مكان آخر كانت منتسبة اليه بل هي عين هذه الأجسام والعناصر الطبيعية، وقد تكاملت بالحركة الجوهرية حتى وصلت تدريجاً الى افق جديد. باختصار: النفس محصول هذه الطبيعة وناجمة عنها.

اشتغال النفس بالبدن خلال السنين المختلفة

إن جسم الإنسان يستمرّ في النموّ والرشد الى ما بين سنّ السابعة والعشرين والثلاثين تقريباً، ومن ثم فاذا بلغ الاربعين بدأت قوى البدن بالضعف وبدا عليها

الهزال بشكل عام. وذلك أن النفس تعكف الى سن الثلاثين على تقوية المزاج، ومن هنا فان القوة العاقلة تكون أضعف الى ذلك؛ الوقت، ومن بعده تبدأ بالتقوّي والارشاد، اذ من الواضح أنها تكون لدى من بلغ الأربعين أقوى منها لدى من هو في العشرين أو الخمسة وعشرين عاماً، وفي هذه الاثناء يبدأ اهتمام النفس بالبدن بالاضمحلال، وبتبع ذلك يضعف المزاج. وحيثما تحررت النفس من تعلّقها بالبدن واهتمت بنفسها، ازدادت قدراتها النفسانية واستحكمت قوتها العاقلة.

التناسب العكسي بين علاقة النفس بالقوى الجسمانية وعلاقتها بالقوة العاقلة

ما دامت النفس حالّة في البدن، فمن الطبيعي اشتغالها به، غاية الامر ان هذا الاشتغال يكون اقوى في الثلاثين سنة الاولى من عمر الانسان؛ فاذا تجاوز الثلاثين وبلغ الأربعين، ضعف اهتمام النفس بالبدن، وبالتالي يتوقف أو يضعف نمو البدن، واذا تعرض المزاج لآفة أو منفّر تضطر النفس لإبداء اهتمام خاص بالبدن، لأن اختلال مزاج البدن يتسبّب ـ مضافاً الى التحلّل الطبيعي ـ في إصابته بداء أو بلاء، يتعيّن عندئذ النفس ان تقطع اهتمامها بالأماكن الاخرى وتتوجه نحو مركبها ـ البدن ـ ممّا يبحث على ضعف الادراكات العقلية للنفس المنطبية للبدن الانساني تربطها به علاقة طبيعية تتمثل في اهتمامها باصلاح المزاج، وهذا التوجه والاهتمام يضعف رويداً رويداً بعد بلوغ الانسان عمر الأربعين غير إنه لا يزول نهائياً بل تبقى النفس مشغولة بتدبير المزاج والتصرف بقوى البدن الى لحظة الموت، ولكنه تصرف واهتمام ضعيف؛ وذلك بعكس الادراكات العقلية للنفس حيث إنها تقوى من بعد الأربعين.

ضعف القوى الجسمية واشتداد القوى العقلية

الموجود المادي الطبيعي يتكامل تدريجياً بواسطة الحركة الحاصلة في جوهره. وكلما اشتد سيره وارتقى فيه كلّما ابتعد عن حدود الطبيعة وحلّق خارج عالم الجسم والجسمانية حتى لا يعود له شأن بها أبداً.

وعلى الجانب الآخر، كلّما قويت القوة العقلية يتوجّه الانسان نحو عالم الغيب توجهاً فطرياً جبليّاً، وتبعاً لذلك تهمل النفس الآلات والوسائل المستخدمة في حفظ المادة وتقوية الجسم فتضعف تلك الآلات ويضعف الجسم بدوره، الى ان تتعطّل تلك القوى نهائياً فتثقل القوة السامعة ويذهب نور العين، وعلى أنقاضهما تأخذ القوة العقلية بالنمو والاشتداد.

في تبعية النفس للبدن

يتوهم العوام ـ عادة ـ ان النفس تابعة للبدن؛ حيثما حلّ حلّت وحيثما رحل رحلت، واذا شبع وسمن استحكمت النفس وقويت، واذا جاع ضعفت واذا ذبل البدن ذبلت، واذا نما نمت وتكاملت، واذا اختل اختلت وتعرّضت للبلاء. يقول الآخوند ان أمر النفس وعلاقتها بالبدن هكذا يبدو في نظر العوام الذين لا يلحظون إلا ظاهر الامور، ولكن الحقّ شيء آخر ـ حسب اعتقادنا ـ وواقع الأمر يبدو واضحاً في المرحلة التي توجد فيها الهيولى فقط قبل وجود النفس، فاذا وجدت، صارت هي الصورة للبدن، ومن المعلوم ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته.

المادة والجنس ليس لأي منهما تحصل من ذاته. وانما الصورة هي التي

تُحصّل المادة كما أن الفصل هو المحصّل للجنس. وما دام الفصل والصورة غير موجودين ليس للجنس والمادة تحصّل أو حيثيّة سوى حيثية القوة.

يقول أهل المنطق والتعريف ان الفصل مقوم للجنس، والجنس مبهم ليس له تعين وتحصّل لذاته، وانما يتحصل الجنس ويتعين ويخرج عن حالة الابهام بواسطة الفصل. وهكذا فان الهيولى التي هي مادة الموادّ، جميع حيثياتها ليست من عندها، (والمشاؤون القائلون بوجود الهيولى يقرّون بعدم تحصّلها وبعدم امتلاكها لحيثية عدا حيثية القوة).

نعم، فالهيولى لا تحتاج الى الصورة في مرتبة حيثية القوة فيها، ولكن محض القوة لا يوجب تعيّناً أو تحصّلاً رغم إن للهيولى نحو وحدة شخصيّة .

كيفية تبعية البدن للنفس

كان الكلام في ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته. ولا شكّ ان التحصّل هو من شؤون الصورة وليس من شؤون المادة. وبناء على هذا الأصل، ليس للبدن أي أصالة ولا له حيثية سوى حيثية كونه تابعاً للنفس، تبعية ذاتية قهرية وليس صوربة ظاهرية. فاذا أرادت النفس أو قصدت أو تحركت ليس للبدن إلا أن يتبعها وينقاد لها ؛ يفرح لفرحها ويحزن لحزنها، وما دامت النفس ملتفتة الى البدن مهتمة به فهو قائم منتظم ينمو ويتكامل. ففي البداية ـ حيث فترة المراهقة والشباب ـ يكون جل اهتمام النفس هوحفظ نظام البدن والمادة. ومن هنا فان النمو والبلوغ الجسماني يحصل في فترة الشباب، وخلال ذلك تستحصل النفس كمالاتها بواسطة الحركة في الجوهر وتتجه نحو عالم الغيب والتجرد، وكلما اقتربت من

هناك ابتعدت عن عالم الطبيعة وحدود المادة حتى تبلغ أفقاً يمثل الحد الوسط بين الافقين «عالم الطبيعة وعالم التجرد» فاذا تحركت النفس حركة جوهرية وخطت خطوات واسعة نحو التكامل الذاتي والترقي الجبلّي القهري أصبحت ـ لاحقاً ـ موجوداً مستقلاً، وأعرضت عن الطبيعة بالكامل، وآنذاك ، تنفصل عن البدن تماماً وتخلع رداءها الدنيوي ؛ الجسم .

النفس صورة البدن

حاصل الكلام ان النفس صورة البدن ؛ فاذا كانت النفس نباتية لا غير، فان اسباب الفساد تعرض عليها، لان النفس النباتية ليس لها تجرّد ... والجسم النباتي ليس فيه أكثر من قوة واحدة «القوة النامية»، واذا انتهى عمر الجسم النباتي انتهى عمر النفس النباتية. أما إذا تجاوزت هذه المرتبة بحيث تبلغ حدّ التجرد ، ولو في درجاته الاولى التي قد تحصل حتى للأطفال ، فإنها ستنال ـ بعد مفارقتها البدن ـ حظاً من البقاء بالمقدار الذي ظفرت به من التجرد. فلو كانت المادة مستعدة لأن تحصل فيها النفس بواسطة الحركة الجوهرية، فان النفس الحاصلة تستمر في عملية التجرد أكثر فأكثر، وذلكبنفس هذه الحركة التكاملية، ولكن إذا بقي ارتباطها بالمادة ولم تغلب عليها الجنبة التجرّدية، يبقى هناك مجال لأن يتكامل البدن ما دام فيه حيثيات قوة. فاذا بلغ الانسان السنّ الذي يتوقف فيها اهتمام النفس بالبدن ـ ثلاثين عاماً تقريباً ـ فإن النفس تتجه، بمقتضى الحركة الجوهرية ، نحو الاستقلال والتجرد وتبدأ تدريجياً بقطع علاقاتها بعالم المادة والطبيعة.

ومن هنا نرى ان نور الحواس يبدأ بالاضمحلال والأفول بعد بلوغ السنّ

المذكور، فترى مثلاً ان العين تضعف قدرتها على الرؤية رغم عدم تعرّضها لأي خلل، وهكذا الأمر مع حاسة السمع واللمس والذوق والشمّ حيث يعرض عليها الضعف جميعاً حتى مع عدم وجود خلل فيها. ها هنا ينبغي ان يقال ان شمس النفس تخطّت افق الطبيعة وارتحلت انوارها وأشعتها عن البدن، وهذا هو «الموت الطبيعي».

فالأمر ليس كما يتوهم العوام من أن النفس تابعة للبدن، بل الحق أن البدن هو الذي يتبع النفس، وأينما وحيثما انحسر التفات النفس وتضاءل، طرأ الضعف والفساد اللازمان للموجود المادي. ثمّ ان موجات الفساد عديدة، فربّما فسد العضو من اعضاء البدن بسبب ابتلائه بالجراثيم، ولكن الشأن كل الشأن في مدى التفات النفس لأعضاء البدن وانشغالها عنها، وعلى العموم فالضعف الطارىء على القلب أو المعدة أو غيرهما من الأعضاء ناجم بالأساس من انشغال النفس عن ذلك العضو، فطوبى للنفس اهتمامها بأعضاء البدن.

ان العالم الطبيعي المنكر لوجود النفس يعزو كل فساد في البدن الى خلل يحصل فيه، فهو يقوى في يوم ويضعف في يوم آخر، ومثله الطبيب الذي لا يؤمن بالنفس ولا يعتقد بوجود المجردات وانما يؤمن فقط بالظاهر من الأمور ويحكم على ضوء ما يرى ويلمس، أنىٰ لهذا الطبيب أن يدرك أن الضعف الساري في البدن ناجم عن انشغال النفس وعدم اهتمامها بالبدن، بيد أن الحكيم والفيلسوف الذي ثبت له بالبرهان وجود النفس وتجرّدها لا يمكن أن يقبل بهذا التفسير اذ هو لا يرى أي فعلية لهذا الموجود المادّي غير المتحصل أعني «البدن» والذي لايتحصل إلا بالصورة أعني «النفس»، إذ شيئية الشيء بكماله، والصورة هي مصدر كمال الشيء بينما المادّة سبب للنقصان.

الوسائط فيمراتب العالم ووجود الإنسان

سنناداً الى قاعدة امكان الأشرف في سلسلة القوس النزولي، ثبت ضرورة ان يكون الصادر الأول عن المبدأ الأعلى موجوداً مجرداً عقلياً بسيطا، وعليه فان عالم المادة لا يمكن ان يكون هو الصادر الأول وذلكللبعد المادي فيه والذي يمنعه من أن يكون صادراً أول عن ذلكالمقام الأسمى.

ومن ثمّ يتولّد عن ذلكالصادر الأول البسيط المجرّد موجود مجرّد آخر، ومنه يتولد موجود ثالث وهكذا تستمر عملية التوالد والصدور بمقدار ما يمكن صدوره من العقول الطولية. وبسبب انعدام التناسب بين عالم المادة وعالم العقول المجرّدة، لابدّ من افتراض وجود عالم آخر يتوسط بينهما... وهو عالم البرزخ والمثل تكون ـ هذه المثل ـ بمثابة واسطة الفيض بين عالم المادة وعالم المجرّدات (كما اثبتوا ذلكأيضاً عن طريق قاعدة إثبات النفوس الملكيّة).

فلابد ـ اذن ـ من وجود نوع من التناسب بين المراتب المختلفة للوجود سواء في قوسه الصعودي أو النزولي؛ وبالاستناد الى هذا الأصل فان كل موجود في المرتبة الأدنى لقوس النزول يكون أقل فعلاً وأكثر انفعالاً، الى ان يصل الوجود في قوسه النزولي الى مرتبة الهيولى التي هي انفعال محض لا فعلية معه. أما في القوس الصعودي للوجود فكلما ارتقى الموجود رتبة في ذلك القوس كلّما كان أكثر فعلاً وأقلّ انفعالاً حتى يبلغ مرتبة العقل فيكون فعلاً محضاً ليس معه انفعال. وكما قلنا فان سلسلة الوجود لاتعدم وجود الفاصل بين عالمي العقل والطبيعة بل لابد من وجود البرزخ الفاصل بينهما، وهناك تأتلف آخر مرتبة من عالم البرزخ بأول مراتب عالم العقل ويكون بينهما تناسب وسنخية وقرب في

الأفق، والأمر نفسه يتحقق في أفق التلاقي بين آخر مرتبة من مراتب العالم المادي «الطبيعة» بأول مراتب عالم المثال «البرزخ» ، فثمة أيضاً سنخية وتناسب وارتباط.

حركة النفس من مرتبة الشهادة الى عالم التجرّد

قلنا سابقاً ان الموجود المتدرّج الوجود يتجه بالحركة الجوهرية التكاملية ،من النقص الى الكمال. وعليه فان الشيخ الفاني المعمّر هو عين النطفة الاولى ؛ تبدلّت شيئاً فشيئاً وبواسطة الحركة في الجوهر، واصبحت الآن شيخاً عجوزاً. وحينئذٍ إذا ألغيت المراتب التي تخللت بين مرحلة النطفة ومرحلة الشيخوخة، فإنه سيحكم على الاثنين بالتباين والغيرية ،ولكن اذا لوحظت المراتب مجتمعاً وبما لها من تسلسل وترتيب لن يبقى أدنى شك في ان جميع تلك المراتب عائدة الى موجود واحد ذي مراتب. فالانسان في عين حال كونه نطفة، يترقى بالحركة الجوهرية حتى يكون صاحب عقل مجرّد. إنه حقيقة واحدة ذات مراتب ولكن هذه المراتب لاتفتقر الى السنخية فيما بينها. فاذا قصر نظره على مرتبة الحسّ والشهادة وقال ان الانسان هو فقط عبارة عن لحم ودم وجلد وعظم وأوردة وشرايين، فلا شك في ان ذلك الشخص أعمى بصيرة وليس له حظ من معرفة النفس، اما اذا قصر نظره على مقام التجرّد واعتقد بأن النفس هي غير تلك المراتب الدانية «النطفة وما بعدها»، فليس لهذا الشخص ايضا معرفة صحيحة بحقيقة النفس. ولا يعرف النفس حق معرفتها سوى من يلاحظها بجميع مراتبها من عالم الشهادة الى مرتبة العقل ويدرك حقيقة التسلسل بين تلك المراتب، وسوف يفهم كيف أن هذه النفس وليدة مرتبة الحس والشهادة التي تبدلت اليها

بفعل الحركة الجوهرية، بخلاف من يقصر نظره على مبدأ الحركة ومنتهاها ويلغي المراحل الوسيطة، فإنه لا محالة لن يرى أي سنخية وترابط بين الاثنين وسيحكم طبعاً بأن مقام التجرد العقلي أجنبي عن مقام الشهادة، حيث المادة وعالم الطبيعة.

لزوم وجود الوسائط بين مرتبتي العقل والشهادة

ان ملاحظة النسبة بين مرتبة العقل ومرتبة الشهادة في الانسان، مثلُ ملاحظة عالم العقول بالنسبة الى عالم الطبيعة حيث الاول نور والثاني ظلمة ولايوجد حسب الظاهر أي ارتباط بينهما. اذ لا تناسب بين عالم العقل الذي هو ألطف اللطايف وبين الجسم الذي هو أكثف الكثائف، ولا يستطيع العقل أن يتصرف بالجسم إلا من خلال واسطة في البين، وقد أثبتنا بقاعدة امكان الأشرف أن العالم الاوسط هو عالم البرزخ والمثال. الإنسان له مرتبة عقلية، ولا تستطيع هذه المرتبة التصرف بالمرتبة الأخس، أي البدن، بدون توسيط واسطة، ولكن مع وجود العالم البرزخي المثاليفان الارتباط يحصل بين أعلى درجات هذا العالم وأدنى درجات عالم العقل، وهكذا يكون عالم المثال نافذة لعالم العقل للتصرف بالبدن. وذلك بان يفيض العقل في مقام الفاعلية على المرتبة العليا من مراتب الخيال، والخيال بدوره غير قادر على الارتباط مباشرة بالمرتبة الجسمية الكثيفة أعني القشر البدني رغم ان لعالم الخيال وجهة روحانية عقلية واحرى مادية جسمية، فيلزم وجود مرتبة من مراتب الجسم بعنوان واسطة، شريطة أن تتصف هذه المرتبة بدرجة من الكمال بحيث تكاد أن تكون مرتبة برزخية، وذلك كي يمكن لأدنى درجات عالم الخيال أن تتصل بها وتؤثر فيها، وهكذا تتواصل عملية السير والتأثير النزولي من مقام العقلانية الى مقام الطبيعة ممثلاً بقشر البدن،

وعلى أثر ذلك تحصل الحركة في البدن والأعضاء من رجل أو يد أو غيرها من الجوارح .

في ضوء ذلك يمكننا القول أن الأفعال يتمّ تعقّلها بادئ ذي بدء، ومن ثم تتنزّل الى عالم الخيال حيث يمكن ان تتصور صورها الجزئية (وها هنا مرتبة ملاحظة الصلاح والفساد والفائدة وعدمها). فإذا تنزّلت عن هذا المقام بلغت آخر وأعلى المراتب الجسمانية، وهي المرتبة التي تكون في اللطافة كأنها مرتبة برزخية. ومن بعد هذه المرتبة تأتي مرتبة الروح البخاري ومن بعدها الدم فالقلب فالعضلات والألياف والأوعية، وتتسلّل الآثار وتتوزع في الى جميع نواحي الجسم القشري فتظهر الافعال الجسمانية في البدن .

وحاصل الكلام أنه يستحيل أن تحصل الإفاضة من مقام العقل على الجسم الكثيف البدني من غير توسيط واسطة، كما هو الحال في الحركة الجوهرية التي ترتقي بالموجود من المقام الداني الى المقام العالي، حيث يوجد ـ ثمّ ـ نوع من السنخية والتناسب والاتحاد في الأفق بين أعلى المرتبة الدانية وأدنى المرتبة العالية الى أن نبلغ مقام التجرّد العقلي؛ والذي اذا أراد أن يفيض على عالم المادة فلا يتاح له ذلك ما لم تتوسط في البين تلك المراتب التي طواها الموجود في رحلة قوس الصعود، ولا بد له من المرور من خلال هذه المجاري والقنوات فيما لو أراد أن يفيض على عالم الشهادة الصرف بقصد اظهار هذا العالم ومنحه الفعلية .

ارتباط الروح بالبدن في عالم البرزخ والقيامة

«بقاء ارتباط الروح بالبدن بعد الموت»

[**فصل**: «فأشهده الله في نفسه وحماره ذلك بإماتتهما واحيائهما» كما قال:

﴿فأماته الله مائة عام ثمّ بعثه﴾[1].

قوله: باماتتهما واحيائهما إلخ . قال شيخنا العارف[2] الكامل مدّ ظله: يمكن أن يقال: إن علافة الروح بعد الموت باقية بالنسبة الى البدن، فانه دار قراره ونشوّه ومادّة ظهوره، فعليه لا اشكال في إحياء الموتى في هذا العالم، ويمكن ان يقال إن الإحياء عبارة عن التمثل ببدنه الحسّي أو المثالي المنتقل معه في هذا العالم كما الأمر كذلك في الرجعة، أي تصحيحه بأحد الوجهن .]

سرّ زيارة الأموات

[أفول: ما ذكره أوّلاً قد اشار اليه المحقق الداماد[3] قدس الله نفسه في رسالة فارسية منسوبة اليه راجعة الى سرّ زيارة الأموات، فقال ـ على ما ببالي ـ ما ترجمته أن للنفس علاقتين بالبدن: علافة صورية وعلاقة مادية، والموت يوجب سلب العلاقة الصورية لا المادية، ولهذا شرّع زيارة الأموات.]

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٥٩.

(٢) الميرزا محمد على حسين آبادي الاصفهاني انشاه آبادي (١٣٩٢ ـ ١٣٦٩هـ ق) الفقيه الاصولي والعارف والفيلسوف المرموق في القرن الرابع عشر الهجري حضر الامام ﷺ دروسه في العرفان والاخلاق .ومن مؤلفاته: شذرات المعارف، الإنسان والفطرة، القرآن والعترة، الإيمان والرجعة، منازل السالكين، تعليقة على الكفاية

(٣) مير محمد باقر بن شمس الدين المعروف بالميرداماد (١٠٤١هـ ق) ولد في اصفهان، ومن مؤلفاته: القبسات، سدرة المنتهى، تعليقة على كتاب «من لا يحضره الفقيه». كان يتخلص في شعره باسم «اشراق». وهو مدفون في النجف الأشرف. (التخلص في الشعر طريقة متبعة في الشعر الفارسي بمقتضاها يحرص الشاعر على ذكر اسم خاص به في نهاية كل قصيدة).

حقيقة تعلّق الروح بالبدن بعد الموت

انّ تعلّق الروح بالبدن فيما بعد الموت ، هو عين التفات النفس إلى حالها ، إذ بعد شروع سكرات الموت وانقطاع ارتباط النفس بالبدن، يحصل للنفس نحو التفات إلى البدن مرّة أُخرى. وليس ارتباط النفس بالبدن والجسم بشيءٍ سوى ذلك الالتفات لا غير، وليس معنى الارتباط والتعلّق المذكور ان النفس تعود فتتلبّس فيما انسلّت عنه من جسد مسجّىً، إذ ان نسبة النفس إلى البدن المتفسّخ هي نظير نسبتها إلى سائر الأجسام، وليس سوى ان الشارع الأقدس فرض لهذا الجسم مجموعة من الأحكام التي إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على نوع من الشأنية والاحترام له دون غيره، وذلك باعتبار أنّه كان فيما مضى بدناً لانسان مؤمن، لا أكثر ولا أقل.

تبدّل البدن المادي الى بدن برزخي

ان النفس وليدة عالم الطبيعة، ولكنها ما دامت في هذا العالم فإن لها قدرة على الحركة الجوهرية والسير التدريجي نحو الكمال الى أن تقطع علائقها بالطبيعة وتتحرر منها تماماً، ويظهر انّ الوجهة المادّية ليست من لوازم ذات النفس ولا ذاتياتها، بل هي لازم غير ذاتي لها. ويستمر هذا السير الصعودي الى أن يتحول البدن الطبيعي، بالحركة الجوهرية الى بدن برزخي ؛ أي إن هذا الجسم الطبيعي ذا المادّة يتحوّل تدريجيّاً الى بدن برزخي (وذلك نظير تحلّل الغذاء في البدن الطبيعي).

البدن البرزخي في حجاب البدن الدنيوي

كما ان هذا اللباس الصوري هو اللباس الساتر للبدن الملكي، فان البدن ساتر للبدن البرزخي؛ ومن هنا صحّ القول بأن البدن البرزخي موجود الآن، غاية الأمر أنه يختفي وراء حجاب البدن الدنيوي، وهذا البدن المادي هو الساتر له؛ ثمّ ان البدن البرزخي لباس للنفس وستر لها وحجاب؛ وهي بدورها سترٌ للقلب، والقلب سترٌ للروح، والروح سترٌ للسرّ، والسرّ للطيفة الخفية الى غير ذلك من المراتب؛ فكل مرتبة نازلة هي حجابٌ وسترٌ للمرتبة الأعلى منها.

تبدّل الجسم الطبيعي الى جسم برزخي

الموجود ـ المادّي يترقى بالحركة التكاملية شيئاً فشيئاً الى ان يصبح في كماله الطبيعي ودرجة الجسمية أكثر اجسام الطبيعة اعتدالاً. فلو فرضنا وجود ناظر يرقب هذه الحركة التدريجية بعين بصيرة، ويدقق في النظر الى عالم البرزخ وأصوله فإنه لا يرى تفاوتاً واختلافاً بين أعلى وآخر مرتبة في عالم الطبيعة وأول درجة في عالم البرزخ والتجرّد البرزخي، إذ هو ينظر الى الاثنين وكأنّ احدهما مرتبة ضعيفة من حقيقة والثاني مرتبة اقوى من نفس الحقيقة. وهذا الجسم الطبيعي «مأخوذاً من ام الدماغ الى عظم الذنب» يسير يوماًبعد آخر في مسار تكاملي وجودي ينتقل به من النقص الى الكمال، الى ان يبلغ حدّاً يتحول فيه الى جسم برزخي. وبالطبع نحن ـ غالباًـ في غفلة عن الحركة الدائبة الحاصلة في ذواتنا، ولذا نتصور أن عالم ما بعد الموت هو عالم مباين للحياة الدنيوية، غافلين في تصورنا هذا عن انّ قوى عزرائيل والملائكة العاملة تحت امرته منهمكة،

الآن، في سوق الجسم الطبيعي وقواه نحو عالم الحياة البرزخية وفصله عن عالم الطبيعة، ومن هنا فأنت ترى أنّه، مع مرور الايام، تفقد اذنك قدراتها السمعية وتضعف عيناك عن الرؤية ويصيب الإعياء والضعف العام جميع قوى بدنك. وحقيقة هذا الضعف والتداعي والنقصان هو تبدّل الجسم الطبيعي ـ تدريجياً ـ الى جسم برزخي. ان هذا الجسم الطبيعي هو بنفسه يتحول الى الجسم البرزخي الذي هو مرتبة من مراتب كماله وليس شيئاً آخر مبايناً، كما نتوهم نحن الغافلين عن عملية التبديل والتبدّل.

والواقع ان تبدّل وتبديل الملك الى الملكوت يتمّ بصورة قهرية، والآن جسمنا في حال تبدّل مستمر الى الجسم البرزخي الخالي من الهيولى. وما تراه في عالم النوم من سعي وحركة ونشاط ومشي وأكل ومزاورة ليس مصدرة فقط سعة الروح، وانما ذلك البدن الذي تراه وأنت نائم وهو بعينه البدن البرزخي الذي قلنا انه يمثل المرتبة الأعلى من بدنك الطبيعي. وقد وقع في الأخبار تشبيه حالة البرزخ وما يجري فيها بحالة الرؤيا وما يشاهد فيها.[1]

حاصل الكلام أن هذا الجسم، بنفسه، هو الذي يتبدّل دون أن تتبدّل هويته الشخصية، وليس كما توهّم البعض من ان الروح تخرج بعد الموت تخرج من الجسم والبدن الدنبوي وتدخل في جسم وقالب مثالي معدّ لها مسبقاً هناك أي في عالم المثال ـ، كلاّ ،الامر ليس كذلك، والواقع أن في البين جسماً واحداً وحقيقةً واحدة وشخصية واحدة تمتدّ على جميع العوالم فاذا انتهت مسيرتها الكمالية والطبيعية وتبدّلت قواها الطبيعية الى قوىً برزخية، تبدّل هذا الشيء الواحد من

---

(١) بحار الانوار ،ج ٦ ،ص ٢٤٣، كتاب العدل والمعاد، باب البرزخ والقبر وعذابه وسؤاله، ح ٦٨.

الجسم الطبيعي الى الجسم البرزخي واستغنى عن البدن والقاه جانبا غير محتاج اليه أو لنضرب مثالاً للنوضيح ؛ اذا قمت بتقليم اظافرك، فإن ما ترميه بعد ذلك، لا يعدّ من أظافرك، بل اظفرك هو ما بقي بعد التقليم، وكذلك الجسم البرزخي هونفس البدن الدنيوي ما دمت في هذه الدنيا وفي عالم الطبيعة سوى أنه قد تكامل بالتدريج .

والآن من حقك أن تسأل: اذن ما هو البدن الذي تمّ نزعه؟ ونقول في معرض الاجابة ان هذا البدن هو بمثابة قشر وغلاف تم التخلّي عنه، وبعدئذ فإن هذا الجسد المسجّى ليس ببدنك، وذلك نظير حكاية الأظفر.[١]

المراتب الثلاث للنفس والعالم الكبير

ان للنفس ثلاث مراتب كما ان للعالم والكون الكبير مراتب ثلاث. ومراتب العالم هي عبارة عن مرتبة «طبع الكل»، وهي مرتبة الشهادة. والمرتبة اللاحقة مرتبة «خيال الكل» وهي عالم البرزخ، أما المرتبة الثالثة فهي مرتبة العقل، وعلى هذا المنوال يكون للنفس أيضاً مراتب ثلاث هي الشهادة والبرزخ والعقل.

والآن يجب الالتفات الى نكتة مهمة وذلكانه ليس من الصحيح القول بأن ما يوجد في مرتبة الشهادة من سمع وبصر ولمس ليس موجوداً في مرتبةالبرزخ، وذلكلاستلزامه أن تكون المرتبة الأعلى فاقدة لبعض كمالات المرتبة الأدنى وبالتالي تكون رتبتها الوجودية والكمالية أقل مع أنها أعلى وهذا غير مكن.

---

(١) لتكملة هذا المبحث يُراجع من هذا الكتاب ما أورد تحت عنوان « تطورات الجسم في العوالم المختلفة» في مبحث المعاد الجسماني .

والصحيح أن كل كمالات المراتب الأدنى تكون موجودة في العالم الأعلى ولكن بدون حدودها ونواقصها حتى نصل الى عالم العقل فيكون كل شيء من سمع وبصر ونظيرهما موجوداً فيه بنحو أرفع وأكمل. وبشكل عام فإن عالم العقل يكون واجداً لكل كمالات المراتب الأدنى حتى كمال جوهرية هذا العالم بل حتى الحيثية الوجودية للهيولى، لها هناك نحو من التحقق والثبوت.

ويمكن القول ـ اجمالاً ـ ان كل ما يؤول الى حيثية وجودية فهو موجود هناكولكن على نحو الوحدة. يقول ارسطو ان من لم يدركوجود اليد والرجل والعين والأذن والرأس والأطراف في عالم العقل فهو بالحقيقة لم يتمكن من ادراك ذلك العالم وتعقله. غير ان الامر هناك يختلف عما هو عليه هنا من المغايرة بين الرجل واليد والعين والأذن، حيث توجد هذه الجوارح هناك بنحو من الاتحاد، الكل بالكل، كما ان هذه الجوارح لا تتصف هناك بما تتصف به هنا من طول اليد وكروية الرأس، بل ان ما يوجد، ثمة، بعنوان يد ليس إلا ما تقدر اليد على فعله هنا، وباعتباره سمّيت يداً وهكذا الرجل والبصر والسمع وما شابه ذلك.

وعليه فإن ما هو موجود هناك هو الجهة والحيثية التي تكون بها اليد يداً والرجل رجلاً، وكل جهة مقوّمة في هذا العالم لآلات البدن وقواه تكون هناك موجودة جميعاً ولكن لا على نحو الانعزال بل على نحو الوحدة، فثمة ـ إذن ـ وجود واحد هو سمع عقلي وبصر عقلي وحسّ عقلي في آن واحد.

التناسب بين قوى كل مرتبة وقوانين تلكالمرتبة

لو أرادت هذه المعاني أن ترى وجه النور في نشأة المادة، لابدّ للبصر

وللسمع وما سواهما أن يوجدا كل على انفراد، وذلك بسبب الضيق والمحدودية التي تعدّ من ذاتيات هذا العالم وناشئةً عن ضعفه الوجودي. وبسبب من هذا الضعف، فإذا كان من المقرر أن يكون هناك سمع فلابدّ له أولاً من محلٍّ مغاير لمحلّ الأعضاء والحواسّ الأخرى، ونفس الحكم ينطبق على البصر فلابدّ له من محل خاص به دون غيره، وذلكأن حاسّة واحدة لاتستطيع أن تتحمل الالتفات الى أن انحياز السمع والبصر عن بعضهما ليس مقتضى ذاتهما، بل هو نتيجة لضيق هذا العالم ما يحتم ان يكون وجودهما بنحو الكثرة وان تكون ثمة ظروف وشروط، كالوضع والمحاذاة وتوسّط الجسم الشفاف، يجب أن تتوفر لكي يتحقق السمع الطبيعي والبصر الطبيعي.

وبالجملة، ان هذه المراتب الثلاث التي أحصينا وجودها في الكون الكبير «في القوس النزولي» هي موجودة أيضاً في الانسان، فالانسان حقيقة ذات مراتب ثلاث وله أيضاً ثلاث نشأت، ولكنه يتمتع في الحال ذاتهابشخصية واحدة تنطوي على تلكالمراتب والنشآت الثلاث أي نشأة الطبيعة ونشأة الخيال ونشأة العقل. ولا شك في أن مدركات المراتب الأدنى تكون حاضرة دائماً عند المرتبة الأعلى فمثلاً؛ ان الرؤية والسمع واللمس تكون موجودة في مرتبة الخيال ونشأة البرزخ ولكن بوجودها الحقيقي دون حيثيتها المادية الطبيعية المتعلقة بالنشأة المادية الطبيعية. ولهده القضية مصداق في الرؤيا التي يراها النائم، حيث أنه يسمع ويرى ويتكلم ويلمس ويمشي وينام ويأكل ويتألم من الاشياء غير الملائمة لطبعه ويتلذذ بالاشياء الملائمة، فاذا سمع صوتاً مهيباً ربما استيقظ من النوم. وبالطبع فإن تحقق هذه الامور في نشأة الخيال لا يستلزم توّفر الشروط اللازمة لتحققها في عالم الطبيعة كالقرع والقلع وتموّج الهواء وغير ذلك من الامور التي هي لوازم وشروط لتحقق السمع والبصر في مرتبة الشهادة. إن الافعال

والاعمال تحصل في مرتبة الخيال «في عالم الرؤيا مثلاً» لكن دون أن تكون ثمة حاجة لتحقق الشروط المادية لذلك.

التفاوت بين الرؤيا وبين التصور الخيالي

ينبغي الالتفات الى ان الرؤيا تختلف عن التصورات الخيالية التي يتخيلها الانسان حينما يطبق جفنيه ويسرح في عالم الخيال والتصور ،وذلك لأن خيال الصوت وتصوّر الصوت مغاير لحقيقة الصوت، وقد ثبت بالتجربة أن تخيّل حصول صوت مهيب لا يوجب الفزع في نفس الانسان المتخيّل بخلاف سماع هذا الصوت في عالم الرؤيا فإنه يثير الفزع قطعاً. مثلاً ؛ عندما نتخيل صورة زيد ليس بوسعنا أن نقول اننا رأينا زيداً، وذلك أنّا نعلم بأن ذلك غلط، ولكن حينما نرى زيداً في عالم الرؤيا، يمكننا أن ندّعي رؤية زيد لأن الرؤية تصدق في هذا المورد. وهكذا فإن لنا رؤية أخرى تتحقق في المرتبة العقلية، وهي رؤية حقيقة الشيء والاستماع الى حقيقته، وبالطبع فان رؤية حقيقة الشيء وسماعها في مرتبة العقل ارفع شأناً من الرؤية والسماع الحاصلين في مرتبة الخيال، لأن نشأة العقل أكمل من نشأة البرزخ وفيها يكون السمع غير منفصل بالبصر والبصر غير منفصل باللمس، والرؤية هناك رؤية عقلية، لا بمعنى رؤية التعقل بل بمعنى رؤية الحقيقة بذاتها.

الرسول الأكرم ﷺ كان يتحدث مع جبرئيل الأمين، وحينما كان جبرئيل يتمثل له ﷺ أو كان هو ﷺ ،بما يمتلكه من قدرة بالغة حدّ الكمال، ينسلخ من عالم الطبيعة ويسمع ويتكلم ويعلّم الملائكة ويتعلم منهم، فانه كان يتكلم ويسمع بحقيقة السمع والكلام لابصورته .

يقول الآخوند: ان في كل انسان ثلاثة أناس متفاوتين في الوجود: الانسان الطبيعي الذي يتميّز بالاعضاء والبدن المادي الطبيعي، والانسان المثالي، والانسان العقلي، وكمال كل مرتبة عالية موجود في المراتب الأدنى حاصلاً بتمامه للمرتبة الأعلى «مع زيادة».

ويضيف الآخوند ان الانسان اذا استطاع التخلص من القوى المادية ينكشف له عالم البرزخ، نظير ما يحصل له في عالم المنام من أكل وشرب وسماع ورؤية حقيقية بحيث يجوّز لنفسه ان يزعم انه رأى زيداً في المنام لو كان قد رآه فيه، في حال أنه لا يجيز ذلك لنفسه إذا تخيّل صورة زيد وهو يقظان، ولو قال في هذه الحالة: «رأيت زيداً» فان كلامه غلط.

الخلاص من الطبيعة شرط رؤية البرزخ

نتيجة الاشتغال بالامور المادية وهيمنة القوى الطبيعية في عالم المادة وحالة اليقظة ،فان ابواب العالم الآخر تبقى موصدة. ولكن حين ينام الانسان تنغلق ابواب عالم الطبيعة الى حدّ ما، وتنفتح بازاء ذلك، الباب الى العوالم الاخرى. فإذا كان هناك من لديه الأهلية لأن تنفتح عليه أبواب العالم العقلي، يستطيع حينئذٍ أن يغلق أبواب عالمي الطبيعة والمثال « بالطبع لايتسنى ذلك إلا لمن اكتمل عنده نضج القوة العقلية حتى بلغت بصاحبها مرتبة العقل».

وحين يصل المرء الى هذه المرتبة من الكمال يصبح قادراً على ادراك جبرئيل على النحو الذي هو عليه ورؤية اسرافيل على النحو الوجودي الخاص به. واذا بلغت النفس الإنسانية هذه المرتبة على نحو الفعلية، تصير جميع

كمالات عالمي الشهادة والبرزخ مدركةً «بالفتح» له، ولكن على نحو أرقى وأسمى وأعلى. قال رسول الله ﷺ: «أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني»[1].

ولا شك ان مقصود النبي من البيتوتة في الحديث أعلاه، ليس البيتوتة عند احدى زوجاته، بل المراد حقيقة البيتوتة، وهكذا الامر مع الإطعام والاسقاء فان المراد منهما حقيقة الإطعام وحقيقة الاسقاء وليس النحو المادي الشهواني منهما.

وفيما يرتبط بالبصر والرؤية يقول ﷺ: «رويت لي الأرض رأيت مشارقها ومغاربها»[2].

وواضح انه ليس من الممكن رؤية المشارق والمغارب بهذا البصر المادي، وان المراد هو الرؤية العقلية.

وقد وردت أيضاً روايات أُخرى بشأن سائر الاعضاء والجوارح، وتضمنت جميعاً الاشارة الى حصول الرؤية والادراك، والمراد فيها جميعاً هو الإدراك العقلي لا الحسّي.

اشتمال عالم الغيب على الحقائق الكمالية لعالم الشهادة

لقد أثبت الآخوند من طريق آخر ان تمام الحقائق الكمالية لعالم الشهادة موجودة في عالم الغيب، أي الغيب البرزخي، وطريق اثبات ذلك هو الاحالة الى الوجدان. يقول: حينما تتعطّل شؤون القوى الجسمانية بسبب نوم أو اغماء فان

---

(١) صحيح البخاري، ج ٦، ص ٢٦٦؛ كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة، باب ما يكره من التعلّق والتنازع في العلم، ح ٦٨٦٩، مع اختلاف يسير.

(٢) سنن ابن ماجة، ج ٢، ص ٣٠٦، كتاب الفتن، باب ٩، ح ٣٩٥٢.

الانسان يرى ويجد في ذاته جميع الحقائق من بصر وسمع ولمس وشم وذوق، مع أن اعضاءه وجوارحه الجسمانية السفلية والشهادتية تكون معطلة في هذه الحالة .

ولقد أورد الآخوند هذا الكلام لأجل إثبات وجود المرتبة البرزخية في الانسان، وان جميع القوى والحقائق الكمالية موجودة هناك، بالطبع لا على النحو الذي توجد فيه في مرتبة «الطبيعة». ولم يقم الآخوند برهاناً على هذا المطلب واكتفى بالإحالة الى الوجدان ؛ والسبب في ذلكأن عموم الناس حائزون على المرتبة البرزخية للنفس. بينما لم يكتف الآخوند بتلك الإحالة على الوجدان ـ في المرتبة الروحية العقلية ـ لعدم توفّرها لدى الجميع. ومن هنا عمد في فصل آخر الى إقامة البرهان على المدّعى بخصوص المرتبة العقلية الروحانية. (وهو ذات البرهان الذي بيّناه على ضوء الحركة الجوهرية). وبطبيعة الحال فانه لا يسمو الى ذلك المقام العقلي الاّ بضعة انفار كل بضعة قرون، وذلكمن قبيل صاحب (حكمة الاشراق) المنقول عنه أنه رآى وجوده الروحاني، فسأله من أنت؟ فأجاب: أنا ذاتك أنت !

النفس في المرتبة العقلية حاوية لجميع الكمالات

ولنواصل البحث حيث يقول الآخوند ان النفس عندما تكون في تلكالمرحلةالروحية العقلية فهي بسيطة وواجدة لكل الكمالات لأن بسيط الحقيقة جامع لكلّ كمال .

بالطبع، ليس مراد الآخوند ان نفس شخص واحد تكون متضمنة لكل الكمالات الوجودية لنظام العالم، بل المراد ان هذه المرتبة والمنزلة البسيطة

جامعة ومستبطنة لجميع الكمالات التي كانت لهذا الوجود في المراحل الأدنى .

بالطبع، اذا قلنا بأن حركة جوهرية شخصية واحدة بها تتحرك جوهرة العالم بأسره وبسببها يسير العالم بما فيه من سموات وأرضين نحو التجرّد، وان حصيلة هذه الحركة الجوهرية مرتبة عقلانية واحدة تحيط بكل عالم الوجود. إذ ذاك لا محيص من الإذعان بأن تلك المرتبة مشتملة على جميع الكمالات الوجودية لجميع الموجودات في عالم الطبيعة.

وجود الجسمية في عالم البرزخ

في عالم البرزخ يوجد أصل الجسمية، وكل ما هو خارج عن أصل جسمية الجسم وزائد عليه «أي الارتباط بالمادة»، ليس له وجود في البرزخ. ان وجود المادة من لوازم الوجود الطبيعي، وحيث ان عالم الطبيعة يمثل نشأة النقص وآخر العوالم الثلاثة، فليس من الممكن اذن ان توجد حقيقة الجسمية في هذا العالم بدون روائد، كما انه ليس من الممكن أيضاً ان توجد في هذه النشأة الماهية الخالصة للجسم .

اشتمال البدن البرزخي على كمالات قوى البدن الطبيعي

ان الموجود الطبيعي يتّجه نحو الكمال من خلال امتلاكه شخصية واحدة وهوية واحدة ووجود وحداني وبواسطة الاستمرار في الحركة الجوهرية، يبدأ بالتخلص بالتدريج من أسر الطبيعة الى أن يبلغ مرحلة الاحتضار ويمزّق آخر قيود الطبيعة ويتحرّر بالكامل عن عالم المادة ونشأتها. وفي هذه الحالة تكون

الموجود متوفراً على جميع الحيثيات والجهات الكمالية للنشأة السابقة، وله صفوتها وخلاصتها ،فله مثلاً أصل الجسمية وان كان ذلك بدون المادة وكذلك له أصل قوة الذوق والسمع والبصر والشم، فاذا تحقق التجرد العقلي لموجود من هذا القبيل، فإنه يصبح موجوداً بمرتبة عقلية وان كان له جسم برزخي. هذا الموجود الفارغ توّاً من الحركة الجوهرية، له وجود برزخي يشتمل على جميع الكمالات التي كانت في مرتبة وجوده المادية كالذائقة واللامسة والجسم والبدن. إن جميع الأفراد في عالم البرزخ، سواء بلغوا مرحلة التجرد العقلي ام لا، تكون لديهم قدرة السمع والبصر والأكل والكلام كما كانت لديهم في عالم الطبيعة وذلك لامتلاكهم أصل الجسم والقوى الجسمانية، وبسبب حاجتهم الى المكان ـ مثلاً ـ نراهم يتبادلون الحديث حول البيوت والقصور في الجنة، وهذا يحصل حتى لامثال النبي الخاتم ﷺ والبالغ في تجرّده العقلي مصافّ العقول المجردة، فهو ﷺ له منزل من حيث أن له جسماً، وله جيران كما كان له في عالم الطبيعة. وهذا الأمر مختص طبعاً بالعالم الجسماني والبرزخي، أما في مرتبة التجرد العقلي المحض فليس ثم من يضاهيه في المنزلة حتى يكون جاراً له هناك.

ان الموجودات التي تخطّت مرحلة الطبيعة وصارت متاخمة للموجودات العقلية، لها أيضاً جسم ووجود برزخي، لذا فهي تأكل وتشرب وتمشي وتتكلم وتتزوج وغير ذلك. وكما لها لذائذ جسمية فان لها لذائذ أخرى من قبيل مشاهدة الحقائق العقلية والحظوظ العقلانية، وهي أيضاً ـ متاخمة في المرتبة الوجودية ـ للموجودات العقلية.

اختصاص الحركة بمرتبة المادة

توجد في الجسم البرزخي تمام القوى من الخيال والبصر والسمع والذوق

واصل الامتداد « بدون مادة » الذي يمثل حقيقة الجسم.

ويبدو أن هذه الامور من اللوازم الذاتية للنفس، بحيث لا يمكن أن تتخلّص منها وتنفصل عنها. والسبب في ذلك يكمن في أن الخروج والتحرّر من شيء انما يكون بواسطة الحركة الجوهرية، وهي مختصة بعالم المادة والطبيعة وما دام للصورة مادة فان امكان الحركة محفوظ فيها، فإذا انتفت مادة الصورة بأن يكون أمر مّا من اللوازم الذاتية للنفس ولكن لا حركة فيه ولا قدرة له على الانفصال عن النفس، حينئذ لو خرجت نفس الانسان من عالم الطبيعة وأشرفت على عالم البرزخ فسوف يكون لها من البدن البرزخي والقوى البرزخية مقدار ما بلغت من درجة التكامل، فيأكل صاحبها ويشرب ويتذوق ويتكلم ويبصر وغير ذلك. ومن الضروري أن يقال هنا أن اتصاف النفس وهي في عالم المادة ـ بهذه الادراكات والحواس، ولا يربط بعالم الطبيعة نفسه، بمعنى ان هذه الادراكات لا تنتسب الى عالم الطبيعة (وذلك ان الطبيعة والمادة من حيث هي كذلك ليس لها ادراك وشعور). ومرجع الاتصاف بالإدراكات هو برزخية النفس لا غير، وحيث ان هذه الامور من اللوازم الذاتية للنفس، لذلك فان عالم البرزخ يشتمل على الجنة والنار وأنواع اللذائذ والآلام مثلما توجد فيه المشاعر والقوى الإدراكية.

انقياد البدن لسلطان النفس في الآخرة

ان ذلك العالم هو محل ظهور سلطان النفس، وليس لملك البدن إلا أن ينقاد لها هناك.

اتجاه الحركة الجوهرية للبدن الطبيعي

ان للبدن الطبيعي هيولى هي بمثابة أم الطبيعة ومهد الصور الطبيعية، والى هذه الهيولى يعود اتصاف هذا العالم بالطبيعية والمادية، ولولا الهيولى لم يصبح عالم الطبيعة مرتبة من مراتب الوجود أصلاً، ولانحصر الوجود في عالمين هما العقل والمثال. وبسبب امتزاج البدن المادي بهذه القوة الأجنبية نراه يتمرد على النفس ويأبى الانقياد لها كما تنقاد لها سائر قواها (من السمع والبصر وأمثالهما)؛ فإذا حدث العكس ووجد بدن منقاد لسلطان النفس يستكشف من ذلك أن هذا البدن متحرّر عن غش الطبيعة وغلّها، وان ليس بينه وبين النفس بينونة ولاهو بأدون منها شأناً ومنزلة.

انقياد البدن البرزخي لسلطان النفس

بمقتضى الحركة الجوهرية، تأخذ النفس بالتحرر تدريجياً من قيود الطبيعة وأغلالها، وخلال ذلك تتخلص من النواقص والجهات والحيثيات الأجنبية عن أصل وجودها.

واذا انفصلت في النهاية انفصالاً تاماً عن العالم المادي وتحرّرت من كل الحبائل والقيود واستهلكت استعدادها للتطور المعبّر عنه بالهيولى المنضمة، آنذاك يكون لها بدن عارٍ عن الغير هو الجسم الخالص العاري عن كل ما سوى الجسم . إنه جسم لا مادة له ولا هيولى معه، ولأن هذا الجسم عارٍ عن العناصر الغريبة سيكون مؤهلاً للانجذاب لسلطان النفس والانقياد لأوامرها؛ إذ هو النفس بعينها.

الأبدان البرزخية قائمة صدورياً بالنفس

ان الحياة الملكية الدنيوية مشوبة بالمواد الطبيعية الميّتة، وحياتها عرض زائل، على خلاف الحياة الذاتية الملكوتية حيث ثمة استقلال للنفوس، وتلك الدار هي دار الحياة ولوازم الحياة؛ وفيها تقوم الأبدان المثالية البرزخية قياماً صدوريّاً بالنفوس.

النفس خلاّقة البدن البرزخي

ان ارتباط النفس بالبدن في هذا العالم بمكان من الضعف بحيث يأبى هذا العالم للنفس أن تتجلى بقواها فيه، بينما يعتبر العالم الآخر مملكة ظهور النفس، وتكون نسبة النفس فيه الى البدن نسبة الفاعلية والإبداع كما تقرّر في محلّه، وهذه النسبة هي أتمّ مراتب النسب والاضافات.

البدن البرزخي ليس معلولاً للنفس

لا يقال: حيث إن البدن يوجد بابداع من النفس فهو إذن معلول لها، وحكم هذا المعلول غير حكم علته، وبالتالي يكون مبايناً لها في الهوية. كلاّ! فالمعلول وان كانت له هوية مستقلة، ولكنه في الوقت ذاته شأن من شؤون علّته، ولا تنافي بين القول بان المعلول شأن من شؤون العلة وتقرير أن لكل منهما هويته.

عقيب مفارقة النفس لعالم الطبيعة وتخلصها من صحبة الاجانب والغرباء، وفراغها عن الانشغال بتدبير شؤون النمو والتغذية وامثالهما من اللوازم المادية،

سوف تصبح قادرة على ايجاد المعالي المقدارية والاجسام الجرمية؛ أي انه كما يصدر عن الفاعل في عالم الطبيعة، موجودات جسمية وجرمية بمعونة المادة والاستعدادات الحاصلة عنها، كذلك فان الاجسام الجرمية تصدر وتوجد بلا مشاركة من المادة ولا معونة الاستعدادات الحاصلة فيها، وانما من ناحية الحيثيات الفاعلية، «الأجسام الأولية التي لا مادة سابقة لها، كالأفلاك، هي كذلك أيضاً».

التخلص من المادة سببٌ لنفوذ الإرادة

للنفس، في العالم غير المادي، مخلوق ومعلول، ولكونها قوية الارادة، وعارية عن شوائب الطبيعة وشواغلها، تكون لديها القدرة على ايجاد كل ما تريد. ولكنها عاجزة عن ذلك ما دامت في أسر الطبيعة ومشتغلة بالمادة وممتزجة بأمر عائق هو الهيولى المنضمة، فلا تكون لها قدرة على ايجاد المقادير الجرمية في الخارج ـ مع إن ايجاد الصور المحسوسة في عالمناالحسّي هو نتيجة لفعالية النفس ـ ويستثنى من ذلك النفوس القوية النادرة نظير الأنفس المقدسة للمعصومين سلام الله عليهم أجمعين .

وبالجملة فان النفس في النشأة الأخرى تكون قادرة على ايجاد الاجرام والمقادير الجرمية، وبوسعها مثلاً ايجاد جنة عرضها من المشرق الى المغرب فيها ما تشتهي الأنفس من اشجار وانهار ﴿**وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين**﴾[1].

والشاهد على هذا المعنى أحاديث يرويها المسلمون قاطبة، كالحديث

---

(١) سورة الزخرف، الآية: ٧١.

المتضمن للنداء الإلهي المنقول بواسطة الملائكة الى أهل الجنة وفيه يخاطب الله جلّ وعلا عبده بالقول :

«من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت ؛ أما بعد، فاني أقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك اليوم تقول للشيء كن فيكون»[1].

وعلى أي حال فان بدن النفس في النشأة الآخرة ليس بدناً معلولاً لفعالية النفس ومخلوقاً لها، بل النفس هنا هي نفس البدن وعينه، وايجاد واعدام احدهما مساوق لايجاد الآخر واعدامه.

طبعاً لا يمكن للشيء أن يوجد بفعل نفسه، فذلك يستلزم الدور الصريح، وهو باطل. واذا كانت ثمة عبارة من الآخوند ﷺ تفيد أن النفس بفعاليتها توجد بدنها، فان ذلك من الأخطاء اللفظية، واذا فرض اصرار الآخوند أو غيره على هذا المعنى فهو بلاشك غلط ننكره بشدة. نحن ننكر رأي من يدّعي وجود فعالية من هذا القبيل، وان كنّا نعترف بفعالية النفس وخلاقيتها الى درجة ايماننا بأن النفس تستطيع ان توجد، بإذن ربّها القادر، المعاليل الجرمية والأجسام والمقادير العظيمة، مثلما هي قادرة في عالم الطبيعة على خلق الصور الخيالية والاشكال المحسوسة.

معنى انشاء البدن بواسطة النفس

ان معنى فعالية النفس وانشاء البدن المناسب بواسطتها هو ان النفس تتجلى

---

(١) الفتوحات المكية، ج ٣ ،ص ٢٩٥ ،باب ٣٦١ « في معرفة منزل الاشتراك مع الحق...» ؛ علم اليقين، ج ٢ ،ص ١٠٦١.

على النحو الذي يناسب حالها، وظهور الشيء هو عين ذلك الشيء وليس هوية اخرى مباينة له .

ان الانسان الذي يجعل جميع حيثياته تحت حيثيت واحدة فـي الدنـيا، وتضمحلّ جميع قواه وتذوب في قوة واحدة هي ـ مثلاً ـ القوة الشهوية، اذا انتقل هكذا انسان على هكذا حال الى العالم الآخروي فأن القوة الشهوية ستكون هي مبدأ فعاليته ومادّته الآخروية، والمراد من المادة هنا هي «مادة عالم الآخرة»، وتعني مبدأ الفعالية والخلاّقية، وليس المادة الانفعالية التي هي هيولى عالم الطبيعة المسمّاة بـ«مادة عالم الطبيعة» .

وبالجملة، اذا كانت القوة الشهوية هي المادة الأخروية ومبدأ فعّاليته، فمع خروجه من عالم الطبيعة تشتدّ فعّالية هذا المبدأ وينضوي تحت هيمنته ونـفوذه جميع القوى والآلات الأخرى في سبيل ايجاد البدن المناسب له وانشائه. على ذلك فان الشخص الذي تبلغ فعليّة قوته الشهوية حدّاً تتحقق لها السلطنة المطلقة بالنسبة لسائر القوى سوف تتشكل عنده عائلة شهوية تكون القوة الشهوية فـيها هي رب الأسرة وباقي القوى بمثابة الأعوان والخدّام .

مباديء واصول المادة الأخروية

وعلى نفس المنوال، نقول بأن القوة الغضبية لدى شخص مّا اذا كانت هي الفعّالة، فسوف تصبح هذه القوة هي المـادة الاخـروية لذلك الشـخص بـحيث تتشكل من هذه القوة الغضبية وسائر القوى الخاضعة لها أسرة غضوب، ومن ثم فان قطيعاً من السباع الغاضبة سيهاجم المراتب الاخرى للشخص ويفترسها بما يتناسب والمبدأ الفعّال في شخصيّته. ولا مانع من أن تكون المرتبة، من مـراتب

النفس، ومع ذلك تكون هي السبب في ايلام المراتب الاخرى لذلك الشخص. كما قد يحصل ذلك احياناً فتظهر مثل حرارة في نفس الانسان ملائمة لقوته الغضبية ومسبّبة عنها، ولكن مع ذلك فهي سبب تلك الحرارة في إحراق مرتبة اخرى من مراتب الانسان الغضوب كأن تحترق قلبه جرّاء ذلك. ونفس الشيء يقال لو أن امرءاً معيناً كانت مادته الاخروية هي قوة الوهم والشيطنة، فإن سائر القوى تنقاد لهذه القوة ليظهر في الآخرة على هيئة شيطان وتتشكّل له عائلة شيطانية.

وهذه القوى الثلاث تشكل المبادىء والأصول التي يمكنها أن تكون في الآخرة مادة برأسها، أي أنه لو يتاح في هذا العالم لواحدة فقط من تلك ان تنمو وتتزايد، فسوف تكون لوحدها هي المادة الأخروية في ذلك العالم. ومن الممكن أيضاً أن تكون هناك حالة مزدوجة بأن تتظافر قوتان أو ثلاث وتصير فعّالة. ونظراً لعدم كون الموجود المجرد واجداً للهيولى ولا للإمكان الاستعدادي فإن تمام موجبات الألم والعذاب تصبح حاضرة له بمجرّد الخروج والانفصال عن عالم الطبيعة الى أن يتجلى في النهاية عالم الغيب المطلق وتتغلب السلطنة الرحمانية ويتحلّى آخر الشفعاء وهو «أرحم الراحمين» بالشفاعة الكبرى.[1]

الى هنا بيّنا المادة الاخروية للأشقياء، أما المادّة الأخروية للسعداء فهي «القوة العاقلة» إذ يكون بوسع الإنسان أن يحيي هذه القوة ويفعّلها من أجل تسخير سائر القوى ... وعندئذ تكون القوة العاقلة هي المبدأ الفعّال للإنسان ومادته في العالم الاخروي.

---

(١) الفتوحات المكية، طبعة عثمان يحيى، ج ٢، ص ٣٣٤، الباب ١٢ «في معرفة دورة فلك سيّدنا محمد ﷺ؛ النوادر في جمع الأحاديث، الفيض الكاشاني، ص ٢٥٤ باب ورود النار وحظ المؤمن منها؛ علم اليقين، ج ٢ ص ١٠٨٦، وفيه «آخر من يشفع أرحم الراحمين».

تفاوت الصور المنشأة بواسطة النفس في الدنيا والبرزخ

ان عذاب ونعيم الانسان في ذلك العالم هو الصور الفعلية المطابقة للملكات الدنيوية الموجدة فيه. ثمة صور ذهنية توجد على طبق الملكات في الآخرة نظير ما هو موجود منها في الدنيا وتبعث على تألّم الإنسان وتعذّبه. وليست تلك الصور بطبيعة الحال، مثل الصور الذهنية لهذا العالم والتي لا وجود عيني خارجي لها. الصور الذهنية الموجودة في عالمنا هذا هي في غاية الضعف، بل هي من الضعف بحيث لا تكاد تعدّ في سلسلة الموجودات. والسبب في ذلك أولاً ضعف هذا العالم وضعف النفس فيه، وثانياً أن الاشتغالات الطبيعية تشغل النفس وتضعف افعالها. في هذا العالم يوجد نحو اتحاد بين العلم بالصور الذهنية وبين الصور الذهنية بنفسها. وذلك أن الصورة عين العلم وعين المعلوم، ولذا لا يلزم أن نتصورها ابتداءاً ومن ثم نوجدها، وبمعنى آخر أن تصورها عين انشائها وايجادها، ولكن أي ايجاد؟ انه الايجاد في المرتبة الضعيفة بحيث يعدّ في مستوى نعل الوجود!

وعندما تترقى النفس وتتحرر عن الاشتعال بالطبيعة وتتنبه الى ذاتها وأفعالها وتصبح ايجاداتها قوية الوجود، وقتئذ تتبدل الصور العينية الى وجودات عينية، ولايعود شأنها شأن صور النفس في عالم الطبيعة التي قلنا عنها أنها من الضعف بمكان، بحيث تعدّ موجودات لا واقع خارجي لها. وعندما تغادر النفس الطبيعة وتتحول الى موجود برزخي كامل فسوف تقتصر على الاهتمام بذاتها. وهي وان كانت مجذوبة الى عالم الغيب أيضاً ولكن ذلك فقط بالمقدار الذي تقتضيه سكرات الموت ونزع الروح، ولا شك ان النفس تكون في هذه المرحلة أقوى بمراحل مما هي عليه في عالمنا هذا، ولكن ذلك بسبب خروجها عن مرتبة

الطبيعة الكائنة في أسفل مراتب الوجود واستقرارها في النشأة البـرزخـية، ولذا تكون من القوة بحيث تكون منشآتها وصورها العلمية عين وجـوداتـها العـينية الخارجية .

ان كل ما يوجد في عالم البرزخ، فإن له وجوداً خارجياً قوياً؛ نظراً لكون المنشيء والموجد له قوياً في وجوده. وكلما بلغت النفس درجة اسمى في التجرد تكون منشآتها أقوى وذات شدة وجودية أكثر. ان منشآت النفس تتخذ لنفسها في عالم البرزخ صوراً عينية هي في مرتبتها الوجودية أقوى بمراحل من الموجودات العينية لعالم الطبيعة؛ والسبب في ذلك هو اقوائية عالم البرزخ والمثال بالنسبة الى عالم الطبيعة والمادة، وكلما علت المراتب الوجودية صار الوجود اشدّ وأقوى، كما ورد في الأخبار (وربما لتقريب هذا المعنى للذهن):

ورد في الأخبار، ربما لتقريب هذا المعنى للذهن: «ان هذه النار من نـار جهنم غُسلت بسبعين ماءً ثم نزلت»[1]. نعم هذه النار حقيقتها من الحقيقة النارية لجهنم الا أنها نزلت سبعين مرتبة وجودية حتى أصبحت على ما هي عليه مـما نراه.

الإشكال على تألّم النفس من فعلها

أورد جمع ـ من الفلاسفة والمـتكلمين ـ اشكـالاً عـلى صـدور وانشـاء الموجودات المؤلمة بـواسـطة النـفس فـيالآخـرة، فـقالوا: «اذا كـانت بـعض

---

(١) الاسفار الاربعة ،ج٢، ص ٧٨، المرحلة الرابعة، الفـصل التـاسع ؛ بـحار الانـوار،ج ٨، ص ٢٨٨؛ جامع الترمذي ،ج ٤،ص ٧٠٩.

الموجودات من قبيل العقارب والنيران معلولة للنفس في وجودها، وبناءً على وجوب تحقق كمال الملائمة بين العلة والمعلول، فيجب طبقاً لذلك أن لا يوجد في ذلك العالم إيلام وتألم، وكيف يمكن القبول بأن النفس توجد باختيارها صوراً تكون سبباً في إيلامها وتعذيبها؟!

وفي مقام الاجابة عن هذا الاشكال نقول: أو ليس الإنسان مختاراً عندما يقدم في هذه الدنيا على بعض التصرفات التي تلحق الأذى بنفسه مثل الضرب على رأسه ووجهه في حالات الحزن والغضب والعصبية؟! بل أكثر من ذلك ؛ ألم يتفق لكثير من افراد البشر ان يقرروا ـ بإرادتهم ـ إزهاق أنفسهم بالانتحار؟ فهل يقول المستشكلون بأن الانتحار لا يؤذي نفس هؤلاء لأنهم اقدموا عليه باختيارهم؟!!! لاريب في ان معلول كل شيء له نحو مناسبة وملاءمة مع علته، فالاحراق مثلاً من الغضب وله مناسبة معلته وهي القوة الغضبية وان لم يكن ملائماً للبدن كونه يؤدي الى اتلاف البدن الذي هو مرتبة من مراتب النفس، رغم ان حرارة البدن وحرارة الغضب كليهما معلولان للنفس، لكن هذا لا يمنع من أن توثر مرتبة في مرتبة اخرى أو معلول في معلول آخر ؛ مثلما أن موجودات العالم بأسره كلها معاليل للحق تعالى، ولكن مع هذا فثمّة حرب وجدال مستمران بين المخلوقات .

كيفية تألم النفس من فعلها

بالجملة، لا يوجد مانع من أن يؤثر معلول الشيء في مرتبة من مراتبه الأُخرى، وأن يكون بينهما كمال المضادة والمنافرة وعدم المناسبة ،في حين أن التناسب متحقق بين المعلول وعلّته ومع ذلك لا يؤثر الأول في الثاني ؛

كما مثّلنا لذلك بأن الغضب يؤثر في البدن ولا يؤثر في مبدئه وموجده وهي النفس.

اما في يوم القيامة، فان الغضب أو الانكار والجحود وغيرها من الملكات الراسخات في نفوس الاشقياء والمتحدة معها اتحاداً وجودياً، سوف تتحول الى صور سبعية، وتظل توجد سباعاً تتوالى الى الأبد افتراس اجساد وأبدان هؤلاء الأفراد «لأن النفس باقية الى الأبد فإن عذابها باق الى الأبد أيضاً». قال تعالى: ﴿كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾[1] الخ.

التعذيب بإدراك الألم والغم

ان العذاب في عالم البرزخ يقع على النفس والجسم لمنشأ بواسطتها. وقد قلنا ان التعذيب والألم والغم امور مرتبطة بالادراك، وفي هذا العالم أيضاً لولا وجود الإدراك لم يوجد الألم. ونعلم أيضاً أن الادراك عين المدرك وان المدرك هي النفس، وعليه فالإدراك أيضاً جزء من النفس بل هو عينها فالتعذيب اذن هو من باطن النفس وطبق الملكات التي اكتسبتها.

وتوجد وجهتا نظر في هذا السياق، قال الغزالي باحداهما وقال غيره بالأخرى. قال الغير: اذا كانت النفس موجدة لموجبات العذاب، يكون ما تنشؤه «من عقارب ونيران» معلولاً للنفس بأجمعه، ومن الثابت أن بين العلة والمعلول كمال الملاءمة لا المنافرة ولا يجوز أن يكون المعلول موجباً لإيذاء العلة.

---

(1) سورة النساء: ٥٦

رأي الغزالي في تألم النفس

يعتقد الغزالي ان منشأ آلام الآخرة وعذابها، صقع النفس، وذلك بأن تنشيء النفس صوراً ذهنية هناك، تكون مطابقة لما كانت تتحلى به من ملكات اخلاقية في الدنيا. وبواسطة هذه الصور تحزن وتتألم حقيقة.

ويضيف أن مستنده في ذلك قاعدة (خذ الغايات واترك المباديء)...ان الوان العذاب الحاصلة في هذا العالم كالاكتواء بالنار هو مقدمة لحصول الصور وايجادها بواسطة النفس، ومن ثمّ ـ بعد الايجاد ـ تتألم النفس من هذه الصور التي أوجدتها وليس من الأمور الخارجية التي تسبب ظاهراً حصول الضرر والنقص. فإذا مات احد الأقارب ـ مثلاً ـ أو وقعت بلية، تحصل في صقع النفس صورة لتلك الواقعة، ويتبع ذلك حصول الألم في النفس بسبب تلك الصورة وليس مباشرة بسبب الوقائع الخارجية. ان الموجودات الخارجية هي مقدمة لحصول الصور النفسانية وايجادها بواسطة النفس. ولو لم تكن هناك ذهنية لما شعر الانسان بالألم مطلقاً. وكذلك الفرح والسرور واللذة والارتياح. ألا ترى أن الانسان اذا سمع بنبأ موت والده أو والدته فإنه يحزن كثيراً حتى لو كان الواقع خلاف ذلك ـ ما دام لم يعلم به ـ والسرّ في ذلك ان مصدر الألم والحزن هو الصور الذهنية لموت الأب أو الأُم أو غيرهما، وتؤيد ذلك أن الألم الذي سيحصل في النفس سوف يكون بمستوى الألم الحاصل فيما لو كان موت أحد الوالدين أو الأقرباء حقيقة واقعة في الخارج. كما أن عكس هذه القضية صادق ايضاً، فلو حصلت هذه الأمور حقّاً ولكن دون ان يعلم بها الإنسان ودون أن ترتسم في ذهنه، بواسطة النفس، صورة عن المصاب الأليم، فلن يشعر لا بحزن ولا ألم ، فحصول الأمور الخارجية إذن مقدمة لتحصّل الصور الذهنية وانشائها بواسطة النفس. فاذا ما

ترسخت في الذات الانسانية ملكات الاخلاق الرذيلة واتحدت معها، فسوف يقاسي المرء في العالم الآخر من العذاب المتمحضْ من الصور الفعلية المطابقة لتلك الملكات والاخلاق .

ان اساس العذاب وأصله ينبع من الصور المتحصلة في الذهن، وستكون الصور الذهنية المتكونة في افق نفس الإنسان هي السبب في عذابه في عالم الاخرة على غرار ما هي عليه في عالمنا هذا. وعليه نقول هناك من باب « خذ الغايات واترك المباديء»: إن الصور وإن لم تكن عينية ولكن في نفس الوقت فان الغاية متحققة وهي رؤية العذاب.

ولا يخفى أن الغزالي لم يتنبّه في كلامه الى ان الموجود الخارجي هناك هو من منشأت النفس أيضاً، وهو يعتقد أن العذاب يحصل بسبب تلك الصور الذهنية.



الفصل الخامس

التناسخ

أدلة امتناع التناسخ

عُقد هذا الفصل لبحث قضية التناسخ التي تمثّل قضية مهمة جداً، وكانت مورداً للجدل والتشكيك والبحث منذ زمن بعيد. وقد تحدّث العلماء المنكرون للتناسخ حول هذا الموضوع وأوردوا أدلتهم، وأجاب عليها حماة الشرايع الحقة بأجوبة واستدلالات . اما الآخوند ﷺ فقد نهج في معالجة هذا الموضوع منهجاً يستند الى مسلكه الخاص في الحكمة، فأورد مطالب هامّة حول كيفية حدوث النفس وظهورها، وبدء سيرها من المبدأ الى المنتهى، وإنها هي في البدء عينها في المنتهى، ونسبتها الى الطبيعة في أول أمرها وكيفية تحرّرها منها، وطريقة حياتها مادامت في عالم الطبيعة، مجيباً خلال ذلك عن جميع الشبهات في جميع أقسام التناسخ.

الحركة الجوهرية للمادة وتبدلاتها

وملخّص ما قاله (ره) في هذا الصدد: ان الانسان مولود من مواليد الطبيعة، ظهوره في هذا العالم، ونشأته فيه أيضاً، غير أنه قادر على بلوغ عوالم ما بعد الطبيعة وذلك بالحركة الجوهرية. اذ في جوهر هذا الوجود حركة تدعى بـ: «الحركة الجوهرية»، وفي ضوء ذلك نعتقد أن الموجود كان في البدء في أسفل درجاته الوجودية، وكانت حقيقته هي أن يكون « جوهراً بالقوة»، أي ان تمام

حقيقته هي كونه قوة محضة لا فعلية معها إلا فعلية القـوة. وهـذه القـوة ضـعيفة الوجود الى مستوى يكاد وجودها يكون مجاوراً للعدم. هذا الموجود هو آخـر نقطة في عالم الطبيعة وهو مقبض الفيض، وفي جوهر توجد الحركة.

حركة المادة وتشكل الجسم والنفس

إن هذا الكائن وهذه الهوية هي قوة لجميع الفعليات التي من المـمكن ان تتحقق في عالم الطبيعة، غاية الأمر ان المجاري والقنوات الطبيعية ستكون دخيلة في تحديد كيفية هذه الحركة واتجاهها. فهذا الشيء ـ مثلاً ـ يكـتسب بـالحركة الجوهرية فعلية الصورة الجسمية ومن بعدها العنصرية ومن ثمّ المعدنية وبعد ذلك النباتية ثم يصير غذاءاً حيوانياً، وبعد طروّ بعض التغييرات يتحول الى نطفة حتى يرد الى الرحم. والنطفة في الرحم تتحرك بالحرارة الخاصة فتتبدّل الى علقة ومن ثم مضغة، وهكذا تستمر الحركة الى ان تبلغ أول مراتب الإحساس والشعور وهي مرتبة حاسة اللمس، وهذه القابلية تتطور تـدريجياً الى أن تـتوفر عـلى جـميع كمالات الحيوان وهناك تتوقف عملية التـرقي فـيتوقف «الحـيوان» عـند هـذه المرحلة دون ان يتاح له مواصلة السير فذلك محال عليه، ولا يمكن له بلوغ مرتبة الكمال الإنساني.

أما اذا تعيّنت حصة من الهيولى على أثر تقلبات الزمان وتـبدّلات مـحل الامكان، وخرجت، لحسن حظها، من مسار الحركة الطبيعية لتحطّ قدمها عـلى مسار التكامل الإنساني فإنها تطوي جميع مـراحـل الطـبيعة بـواسـطة الحـركة الجوهرية، حتى تقع في مدار القوة الهاضمة الانسانية فتدخل البدن عبر الجهاز الهضمي وتصبح جزءاً من أجزائه، حتى تتحول الى نطفة بعد المـرور بـمراحـل

الهضم والتمثيل والامتصاص لتستقر في رحم الإنسان ولتجد بعد ذلك، بالتدريج وبواسطة الحركة الجوهرية، خاصية لمس ضعيفة وتتقوى هذه الخاصية بالتدريج وبالحركة الجوهرية الذاتية ومن ثم تتشعب عنها بقية الحواس ويتوج ذلك بولادة النفس وظهورها .

بهذا البيان يعلم ان القوة هي الشيء الذي طرأت عليه كل هذه التبدلات. هي ذلك الموجود الذي هو صرف الفقدان وليس له شيء سوى ذاته وفعلية القوة الكامنة فيه، بيد إنه ينمو رويداً رويداً في جوهر ذاته ويوصل جميع ما كان لديه بالقوة الى مرتبة الفعلية فتتكون له ـ بالتدريج ـ الصورة التي هي نفس الفعلية لا غير. وان اول فعلية وصورة تقبلها تلك القوة هي فعلية الجسمية، وآخر صورها هي الصورة التي لن تكون بحاجة أبداً الى المادة وذلك لانها استنفذت جميع جهات القوة فيها «بمعنى ان كل قوة كان من الممكن أن تتحول الى فعلية، قد تحولت بالفعل». الموجود الجديد بسيط جداً ؛ صورة بلامادة وفعلية بدون قوة لفعلية أُخرى اسمى منها. وهذه الصورة هي الصورة الإنسانية ؛ صورة الانسان ليس فقط ما دام هو في عالم الطبيعة بل حتى عندما يقفز خارج هذا العالم بأي وسيلة.

المادة هي أرضية الحركة والتغيير

هذا الموجود ما دام له وجود في عالم الطبيعة فله إذن حركة حقيقية والسبب ان له مادة، وكل ما كان في حال حركة ولم يستقر بعد في فعلية ؛ لا يمكن ان يقال من أي نوع هو. البدن هو الهيولى بنفسها بعد أن طوت المراحل السافلة عن طريق التكامل الذاتي، وخلّفت وراءها فعلاً صورة هي «النفس»، وللنفس

أيضاً باعتبار كونها صورة، تعلق ذاتي بالبدن، وهي متحدة مع مادتها «البـدن» بدون أن تكون ثمة اثنينية في البين. وفي الاصل لا توجد سوى حقيقة واحـدة غير أنها تتصف بالقدرة على التبدل الى حقيقة اخرى. ونحن ننتزع من الحـقيقة التي لها قوة التبدل مفهوم «الجنس»، ومن الحقيقة التي تبدّلت اليها ننتزع مفهوم «الفصل». وفي الواقع يجب القول ان الجنس والفـصل احـدهما مـنضمّ للآخـر ومتضمن له.

فنقول: اذن ان هذا الشيء أمر واحد ولكن مرتبة فعليته هي المرتبة الأكمل من ذلك الشيء الناقص. وفي ضوء ذلك فان كل نقص كان يمكن أن يتمّم فـإنه سوف يتمّم لا محالة، وكل قوة كان مقرراً لها أن تتبدل الى فعلية فانها لا بـدّ أن تتبدّل إليها، بمعنى ان الموجود لن يتبقى لديه قوة يمكن أن تكون ذات أثر فـي تبديل الحقيقة الحالية الى حقيقة أُخرى.

استحالة التناسخ بعد حصول الفعلية المحضة

في هذه الاثناء، تتحقق الصورة وتتحصل فعلية لا مادة فيها، وهذه الصورة تكون مستقلة، فتتحرر عن عالم الطبيعة، ومعنى تحررها عنه ان لا يبقى فيها أثر وشائبة لأي جهة من جهات القوة. فيتحصل لدينا موجود بدون مادة، أي بدون قوة سير نحو الكمال، وهذا الموجود الذي صار صورة محضة لا مادة فيها، هو تلك الصورة التي انفصلت عن البدن الانساني وأصبحت موجوداً لا مـادياً بـعد الاستغناء عن المادة. وعليه فالتنزّل والترقي كلاهما ممتنعان على موجود كهذا، وذلك لان وجوده فعلية محضة لا قوة فيها. والآن اذا أراد هذا الموجود ان يعود الى بدن جنين آخر ليصبح صورة له ويتحد معه ـ ومعنى الاتحاد ان يصبح كـلا

الموجودين موجوداً واحداً وتكون لهما جهة قوة وجهة فعلية واحدة ـ فمن الواضح أن ذلك أمر ممتنع ومحال، لما قلناه من أن الموجود الآن في مرتبة لبس فيها جهة قوة وهو الآن محض الفعلية. ولا يمكن لأحد أن يعبر هذه النعلية، إذ لا مادة كي تقبل التغيير، فلا محيص إذن من اعدامه، والشيء المعدوم لا معنى لان يصبح صورة لبدن آخر.

والشكل الصحيح للقضية أن يقال أن هذا الشيء لا بدّ من اعدامه، ومن ثمّ ايجاد شيء آخر جديد، مع ضرورة الالتفات الى عدم وجود اي جهة ربط بين هذين الموجودين؛ المعدوم والحادث ليمكن التشبث بها لتصحيح نسبة صورة بدن هذا الجنين أو المولود الى النفس التي من المقرر لها الحلول في البدن الجديد بطريقة التناسخ.

ابطال التناسخ بالاستناد الى فاعلية الحق تعالى

لكل من مسألة «بطلان التناسخ» و «حدوث النفس» مادة برهان واحدة، وبها يمكن إبطال التناسخ وكذلك اثبات حدوث النفس في وقت واحد! والبرهان هو كالآتي:

«واجب الوجود بالذات يجب أن يكون واجب الوجود من جميع الجهات، وعليه يكون واجب الوجود واجب الفاعلية لأن النقصان في فاعلية الواجب مساوق للنقصان في ذاته، ونقصان ذات واجب الوجود مساوق لبطلان ذاته، وهو محال».

والآن نقول: بعد أن صار البدن مستعداً لقبول النفس صار من الواجب

إفاضة الفيض عليه وهو هنا النفس. ومن اللازم الاشارة هنا الى ان المـراد مـن الوجوب هنا ليس هو الوجوب الشرعي الفقهي، بل الوجوب الإلهي. فبعد اكتمال البدن يجب أن لا يتعطل الفيض عنه ولو آناً واحداً لاستلزام ذلك تعطيل الفيض وهو محال.

وبالجملة فإن نهاية قوى الاستعداد يستلزم الافاضة فوراً، لان نهاية الاستعداد لاتنفك عن وصول الفيض الى الموجود القابل. ان وصول الفيض الى البدن بعد انتهاء الاستعداد مقدّم على غيره ، وهذا التقدم تقدم رتبي عقلي، ولو كانت النفس في مكان آخر وجاؤوا بها وادخلوها البدن الذي استكمل توّاً، فان هذا الادخال والالحاق لايسمى افاضة للفيض ولا يعدّ مصداقاً للفاعلية الالهية، بل هو مجرد تحريك شيء من مكان لآخر بدون أن يكون ثمة حضور للفاعلية الالهية [1].

ابطال التناسخ على طريقة القوم

ما ذكرناه الى هنا في ابطال التناسخ هو الطريقة التي استحسنها الآخوند ﷺ ويقول: ان القضية تؤول الى نفس النتيجة على طرق القوم أيضاً لأنهم قائلون بأن النفس صورة البدن وبينهما تعلق وارتباط ذاتي وطبيعي. وليست نسبة النفس الى البدن نسبة صاحب البيت الى بيته أو نسبة عمدة المدينة اليها، بل هي نسبة الصورة الى المادة، حيث ان المادة والصورة متحدان ذاتاً وليس بيهما اثنينية واجتماع اتفاقي من امرين مستقلين بالهوية، بل ان الصورة والمادة ـ كما أسلفنا ـ هما مبدأ

---

(١) اتحاد مادة برهان اثبات حدوث النفس وابطال التناسخ هي فكرة يذهب إليها الإمام ﷺ.

للجنس والفصل اللذين هما متحدان خارجاً. ففي الخارج توجد الصورة متحدة بالمادة، غاية الأمر أنه في الشيء ا لذي لديه قابلية التبدّل والتدرّج نحو الكمال، يقال للجهة التي تريد أن تتبدل أنها مادة بينما يطلق لفظ الصورة على الجهة الاخرى التي يؤول إليها في تبدله .

التناسخ يعني صيرورة المادّي مجرّداً

بناء على طريقة القوم أيضاً، تكون النفس صورة للبدن، ولها تعلّق ذاتي طبيعي به. وحينئذٍ إذا استغنت النفس عن البدن صارت لها هوية مجردة «عن المادة» وتمحّضت في الفعلية سواء اصبحت في هذه الفعلية جوهراً مجرداً عقلياً سعيداً أم شقياً، إنها الآن شيء غير مادي، ولذا لو أراد احد ان يحوّل هذا الموجود غير المادي الى موجود مادي لن يتيسّر ذلك له لأن هذا الموجود لا مادة فيه كي تقبل التحوّل والتبدّل والتغيير.

ان معنى التبديل والتغيير يستبطن وجود شيء واحد يطرأ عليه احوال مختلفة مع بقاء ذات ذلك الشيء، وكل ما يحصل أنه تنتزع منه صورة ليمنح بدلاً عنها صورة لاحقة. ولكن الشيء الذي هو عبارة عن محض الصورة، اذا أريد تغيير صورته واعدامها فما الذي سيبقى منه حتى يمنح الصورة الجديدة؟! إذ ان هويته انعدمت بانعدام الصورة إذ هو ـ بالفرض ـ ليس سوى تلك الصورة التي انعدمت، ولا مادة حتى تبقى وتكون ارضية لاستقبال صورة اخرى.

وحاصل الكلام أن جعل اللامادي مادياً ـ والذي هو تعبير آخر عن التناسخ ـ أمر ممتنع ومحال عقلاً.

ابطال التناسخ اعتماداً على القول ببساطة النفس

ويواصل الآخوند ﷺ ابطال التناسخ بجميع اقسامه على مبانيه ومباني القوم ومن جملتها ان النفس بسيطة والبسيط لا ينقلب عن بساطته:

ان النفس بعدما تقطعت علائقهابالمادة تصبح بسيطة ومتمحضة بالفعلية. غاية الأمر أننا اذا قلنا بان للبسائط والمجردات فصلاً وجنساً فالفصل والجنس هنا عقليّان، والجنس ينتزع بالقياس الى سائر الموجودات ولا يعنى أنه في الموجود المجرد توجد جهة قوة تكون منشأ لانتزاع الفصل، وذلك أن الهوية المجردة البسيطة هي بتمامها فصل وهي بتمامها جنس أيضاً، لكن العقل التركيبي يصنع منها شيئين اثنين بالاعتبار العقلي وبضرب من المقايسة ، كما انه في البسائط الخارجية ـ كالألوان مثلاً ـ لا يوجد فصل وجنس خارجيان وانما الانسان يخلق في ذهنه وبالمقايسة العقلية مفهوماً مشتركاً بين الألوان الخارجية فيسمّيه جنساً، وبعد ذلك يتصور الفصل الخاص بكل لون فيقول مثلاً: البياض لون مفرّق للبصر.

وبالجملة، نقول أن النفس بعد وصولها الى حالة البساطة، من المحال عليها أن تكون مركباً خارجياً. وبهذا البيان تبطل جميع اقسام التناسخ صعودياً كان ام نزولياً.

التناسخ الصعودي والتناسخ النزولي

قيل في بيان معنى التناسخ النزولي ان الروح الإنسانية خلال فترة عيشها في الدنيا، لم تتلقّ تربيتها على النحو الذي يتكفّل بتحقيق السعادة الإنسانية، ولم تكتسب من الملكات ما يؤهلها لذلك، فاذا خرجت من الجسم القالبي الذي هو

أعلي أفراد الجسد الانساني، دخلت على جسم ذي مادة أكثف وأخبث من مادة الجسد الأول، فإذا لم يتلق تربية حسنة، بل على العكس زيد في أعماله القبيحة، اكتسب ملكات جديدة وانتقل الى جسد آخر من مادة اشد خبثاً وأكثر شائبة، الى أن يصل الى جسد الفرد الإنساني الذي لا يمكن تصوّر وجود فرد أضعف منه في الإنسانية، فإذا انسلخ عن هذا الجسد ورد في هيكل أعلى أفراد الحيوان ومن ثم يدخل في جسد فرد آخر من الحيوان أقل درجة في الحيوانية وهكذا حتى يرد على عالم النبات فيدخل في هيكل أعلى أفراد النبات أي الفرد المجاور في رتبته الوجودية لأحسن افراد الحيوان « وهو المرجان مثلاً » وهكذا يستمر في سيره النزولي الى أن يبلغ قعر الدرجة النباتية، وهذا هو ما يطلق عليه بالتناسخ النزولي، وعكسه هو التناسخ الصعودي بالطبع .

نوع آخر من التناسخ

ان البرهان الذي أقامه الآخوند ﷺ يبطل جميع أقسام التناسخ بشقيه الصعودي والنزولي، وكذلك ذلك القسم من التناسخ الذي نقله الشيخ الرئيس ابن سينا عن بعضهم وصحّحه. ومؤدى ذلك التناسخ أن نفوس البلّة «الحمقى» والنفوس المتوسطة التي لم تقدر على التكامل في دار الطبيعة لكي تصبح عقلاً مجرداً، فإنها بعد الخروج من البدن تدخل في أحد الأجرام الفلكية. فإذا قدرت هناك على التكامل وأصبحت كائناً عقلياً مجرداً دخلت على عالم العقل وإلا بقيت هناك.

ويعلم من البيان السابق أن هذا الكلام ليس بصحيح وان هذا النوع من التناسخ باطل أيضاً.

أبطال التناسخ الصعودي والنزولي

قول الطائفة الأولى وإبطاله

ثمة أقوال مختلفة في التناسخ بعضها يرجع الى القول بالتناسخ الصعودي وبعضها الى النزولي منه.

قال جماعة: عندما تخرج النفس الإنسانية في البدن تظلّ قائمة ببدن الحيوانات، وهذا قول سخيف، ويكفي لإبطاله اننا لو سلمنا به يجب علينا الالتزام بأن نوعاً من الموجودات سيظل محروماً بالقسر الدائم من الحركة نحو غايته وبلوغ نهايته، وهذا الأمر لا ينسجم مع مقتضى الحكمة والعناية الالهية؛ وذلك انه ما من مخلوق في عالم الوجود ونظامه الأكمل إلّا وله علّة غالبة وهو يتحرك من أجل الوصول اليها. ان المعاليل لم تخلق لأنفسها وانما لإجل غايتها، وإلاّ يلزم عدم توافر اشيء على علله الإربع. كما أن وجود المخلوق الغائي الذي لا يبلغ غايته ضرب من اللغو، وهو محال على الحكيم المتعال. وعليه فهذا القول من بين أقوال التناسخ مما لا ينبغي ان يعبأ به.

قول الطائفتين الثانية والثالثة من القائلين بالتناسخ

أما الطائفتان الثانية والثالثة، فيقول بعضهم: ان الانسان هو باب أبواب الفيض، وهو يستجلب الى نفسه فيض الفاعل المفارق القريب منه، وحيث أنه أسمى وأشرف من جميع موجودات الطبيعة فليس من الممكن أن يمرق الفيض الى الطبقات والمراتب الأخرى من الوجود دون أن يمرّ بالإنسان. فالنفوس

الانسانية مستقرة اذن في الأبدان الإنسانية، وبعد خروجها منها، فما كان منها سعيداً ومتّصفاً بالملكات الأخلاقية والروحية يعرج الى عالم العقل، وما لم يستكمل منها يدخل في أبدان الحيوانات، وهذا الأمر يجب أن يتم عن طريق الأعلى بالأعلى، أي أنه يدخل أولاً في ابدان الحيوانات القريبة في افق الوجود من المرتبة الإنسانية بادنى درجاتها ويستمر الى أدنى درجات الحيوان، فإذا كانت شقاوة الانسان أشدّ دخلت نفسه في جسم المرتبة العليا من النبات ثم الأدنى فالأدنى الى أن تصل الى الجماد. ونسب هذا القول الى الـ« ذا يوسفية » وكبيرهم «ذا يوسف».

والطائفة الأخرى تقول خلاف ذلك وأن الفيض يفاض أولاً على النباتات، فإذا اكتملت النفس في الجسم النباتي وردت في ادنى مراتب الحيوانية مثل (دودة الخراطين) ومن ثم تدخل في بدن حيوانات اخرى لها خاصية اللمس والشعور، فاذا تكاملت بالتدريج خرجت من هذا البدن لتحل في بدن موجود آخر الى ان تبلغ مرحلة الحلول في البدن الإنساني .

وللآخوند في إبطال رأي هؤلاء طائفتان من الأدلة ؛الأولى هي الأدلة العامة، الصالحة لدفع جميع أقسام التناسخ والطائفة الأخرى هي الأدلة الخاصة، التي يصلح كل واحد منها لإبطال قسم خاص من أقسامه.

أما الأدلة العامة فمنها: ان كل ما لدى المبدأ الأعلى والمجرّدات فهو لديهم بالفعل، وواجب الوجود واجب من جميع الجهات، فإذا كان واجباً في وجوده فهو أيضاً واجب في فاعليته وكذلك من حيث القدرة والإرادة. ونفس الحكم ينسحب على المجردات فكل ما هو ثابت لها بالإمكان العام فهو موجود عندها بالفعل، وذلك لانعدام جهة الاستعداد والانتظار في المجرّدات لعدم وجود المادة فيها، فتكون فاعلية المجردات هي أيضاً بالفعل .

استحالة نفسين لبدن واحد

والآن نقول: ان المستفيض يجب أن يكون مستعداً لقبول الفيض، واذا كان قبل وصوله الى حد خاصّ، غير جدير ومؤهل لقبول الفيض فإن ذلك من ناحية عدم استعداد ذاته؛ فنقص المستفيض حجاب وصدأ عائق، وبمجرد ان ينصقل ويزال عنه الصدأ تشرق عليه الأنوار بلا تلكؤ وتأخير. وحينئذ فإن كان الفيض قادماً من فاعل مفارق الى مادة قابلة للفيض وكان لهذه المادة نفس، فمن المحال أن تحلّ النفس المستنسخة في تلك المادة والبدن، وذلك لأن النفس مدبرة للبدن، وبالضرورة لابدّ أن يكون المدبر لشؤون البدن والمتصرف فيه واحداً لا أكثر، لأن النفس صورة للبدن والصورة علة المادة ولا تعدّد في العلة.

ونعلم أن كل شيء طالب بلسان الاستعداد لعناية خاصة به تناسب شأنه، ويتضح من خلال هذا الكلام بطلان ما ذهبت اليه طائفة قالت بأن الفيض يبدأ من النباتات، وحين تكتمل الروح النباتية تحلّ بالتناسخ في مرتبة أعلى، وذلك لأنه كيف يمكن أن لا يفيض الفيض على نحو الاستقلال على المادة التي هي أشرف المواد وأقربها الى مصدر الفيض؟ وقد قلنا ان الفاعل والمفاض تام الفاعلية وفور استكمال استعداد المادة يفاض عليها الفيض بدون ان يستقدم آناً أو يستأخر، وإلا لزم وجود جهة نقص وقوة فيما فرضناه فاعلاً تامّاً «وهو خلف». وحيث ان المادة الإنسانية هي الأشرف على الاطلاق بين المواد فهي اذن أولى بأن تستقبل الفيض الجديد قبل غيرها.

وربما يستشكل هنا فيقال: «ان في الأشياء مزايا وخصوصيات فتظهر لها بسبب تلك الخصوصيات آثار مختلفة، مثلاً أن المغناطيس له أثر وهو الجذب وهذا الأثر ناجم عن خصوصية موجودة في الحديد، وحينئذ لا يلزمنا أن نقول أن الإنسان ما دام أشرف من سائر الأجسام فيجب اذن ان تكون له صفة الجذب

وتأثيره، وإذ لا يمكننا ادعاء ذلك فقد يقال أن في النبات أيضاً خصوصية ليس من الضروري ان توجد في الإنسان «وان كان أشرف من النبات».

مواصلة الردّ على القائلين بالتناسخ

والجواب على هذا الإشكال قرره الآخوند كما يلي:

ان وجود تلك الخصوصية في النبات ليست دليلاً على أشرفيته. ونحن لانجرى قاعدة امكان الأشرف إلا في موارد يكون فيها الشيء قريباً من أفق التجرد، وان جذب الحديد لشيء ليس دليلاً على اقترابه من أفق التجرّد. ولذا لا يسعنا ان نقول: لأن الإنسان أشرف فلا بدّ ان يجذب الحديد، بل نقول ان كل ما كان قريباً من أفق التجرد فهو أشرف من الشيء البعيد عن هذا الأفق، وذلك ان الوجود هناك أقوى. وبالجملة فإن المناط للكمال هو الوجود، والتقرب يحصل بكمال الوجود. فكل شيء يكون أقرب الى عالم التجرّد هو أولى بأخذ الفيض. وعليه فان المادة الانسانية تكون أولى بأخذ الفيض من سواها من المواد وذلك لأنها أشرف أي اقرب من أفق التجرّد وأكثر لطفاً من مادّة النبات.

استحالة تعطيل النفس بعد الاستقلال

الدليل الثاني من الأدلة العامة لإبطال الأقوال المذكورة في باب التناسخ هو ما يلي: حين تنتقل النفس الى البدن، فان هناك آنين في البين، الآن الأولى هي «آن» الدخول الى البدن المنتقَل اليه، ويلزم من ذلك ان النفس تكون معطلة في آن الانتقال «بين الخروج والدخول»، وتعطيل النفس محال. وهذا القول شريف وبموجبه يمتنع التعطيل في وجود الممكن.

المستقلّ لا يمكن أن يعود غير مستقل

ان الآخوند الذي يعتبر النفس صورة المادة والبدن ويرى أيضاً ان التعلّق والارتباط بين النفس والبدن ذاتي يذهب أيضاً إلى أن من المحال على النفس بعد خروجها كاملاً من حالة القوة وبلوغها مرحلة الفعلية والاستقلال ان تفقد ذلك الاستقلال مرة اخرى وتتنزّل عن الفعلية المحضة التي اكتسبتها، ومن ثم تصبح ـ بالتناسخ والحلول في بدن آخر ـ صورة لذلك البدن ومدبرة لشؤونه، وتستعيد جهات القوة بعد ان تخلّت عنها وفقدتها .

الأدلة الخاصة على إبطال التناسخ

وأدناه الأدلة الخاصة لإبطال التناسخ لمن قالوا بالتناسخ النزولي وتكلّموا فيه على سبيل الوعظ والإرشاد حيث ان هذا الفريق من التناسخيّة ليس لديهم برهان ولم يأت بهم الى هذا الباب سوى الألفاظ البرّاقة والاعتبارات الذاتية، ولذلك يجب التحدث معهم بلسان الوعظ أيضاً فنقول:

هذا الفريق يرى أصحابه ان روح كل انسان بعد مفارقتها للبدن تحلّ في ابدان الحيوانات. فنقول لهم: ان كان كلامكم صحيحاً لزم ان يموت كل انسان في كل لحظة يتكون فيها حيوان، أو مثلاً اذا مات انسان هنا فلا بد من افتراض ان حيواناً في مكان ما اكتملت مادّته وتولّد، او نقول انه في حال شيوع وباء معين وموت الآلاف من الناس فان الحيوانات في تلك السنة يجب ان تطرأ عليها زيادة عددية مساوية لعدد من توفوا من الناس بالوباء، وهكذا اذا عمت السلامة في سنة من السنين يجب أن تتراجع معدلات الولادة فيما بين الحيوانات، مع ان جميع هذه الأمور باطلة بالضرورة والوجدان .

وربما كان السبب في انتشار مذهب التناسخ ان الفلاسفة المتقدمين، قالوا: «ان من الممكن للنفس الموجودة في البدن ان تتحول الى سبع أو بهيمة اذا اكتسبت الأخلاق الحيوانية السبعية والبهيمية».

ولكن يجب الالتفات الى أن مرادهم تمثلات عالم الملكوت، وحينئذ فهوكلام صحيح ومعقول قام عليه البرهان العقلي والنقلي، ولكن ليس له ربط بموضوع التناسخ.

الردّ على القائلين بالتناسخ النزولي

الدليل الخاص على ابطال قول من قال بالتناسخ النزولي ؛ قالوا: « ان الإنسان بأب ابواب الفيض، ولكنّه اذا شقي واكتسب الملكات الرذيلة تنزّل وحلّ في مادة وجسد حيواني». والجواب عليهم ان الحركة الجوهرية حركة من النقص الى الكمال وليس العكس، وهذه الحركة أمر ذاتي وقهري، وخلافها غير ممكن لأن السير من النقص الى الكمال محال.

فالانسان جماد في البدء، ومن ثم يتشكل في شكل نطفة فتدخل النطفة الرحم، وهي في ابتداء حياتها ـ داخل الرحم ـ كائن نباتي في الواقع، لا حيوان ولا انسان، وليس لها سوى القوة النامية كالشجرة.

الطفل ما دام في بطن امه هو بمثابة موجود نباتي، هو نبات حقيقة لا مجازاً، وفرقه الوحيد عن سائر النباتات ان نباتيته هي على نحو «اللابشرط» بينما هي في الشجرة « بشرط لا». بمعنى ان الجنين يمكن ان يصير حيواناً اما الشجرة فلا...

ثم ان هذا الموجود يتحرك حتى يصل الى مرتبة تثبت له فيها الحيوانية أيضاً وهكذا يستمر بحركته الجوهرية نحو عالم التجرد العلوي وليس من الممكن ان لا يحصل له السير التكاملي. ان هذا الموجود يسير نحو التجرد وهذا أمر ذاتي، له غاية الأمر ان من الممكن ان يكتسب خلال هذا المسير الفضائل والمعارف، وحينئذ ان استكمل سيره التجرّدي صار كائناً مجرداً له ـ علاوة على التجرد الذاتي ـ فضائل وكمالات اكتسابية أخرى، وان اشتغل في غضون هذه الحركة الذاتية باكتساب الرذائل والسيئات اصبح كائناً مجرداً متصفاً بالملكات الشيطانية الرذيلة .

والحاصل ان المادة التي ترّقت عن النباتية ليست الآن انساناً، ولاتكون انساناً إلا إذا استكملت تجردها في طريق الحق وتحصيل الملكات الفاضلة. فإذا لم يقترن هذا التجرّد بالملكات الفاضلة لم يتحقق لها من الكمال إلا كمال التجرّد، أما اذا اقترن تجرّدها باكتساب الملكات الرذيلة اصبحت موجوداً مجرداً ولكن تجرده تجرّد شيطاني، ومن الممكن ان تبلغ الشيطنة بصاحبها آنذاك مرتبة يكون فيها ـ في الشيطنة والشقاوة ـ أعلى من الشيطان؛ وهذا يعني ان الإنسان يمكن أن يبلغ درجة التجرّد التام، ومع هذا فهو في قمة الشقاوة .

والحاصل ان التكامل الجوهري يتحقق للإنسان بواسطة الحركة الجوهرية، حيث يسير طبقها باتجاه التجرد، وطبق هذه الحركة يعدّ قيام القيامة امراً قهرياً وذاتياً حتى لو لم يبعث الأنبياء .

ان من الممكن للانسان بعد ترقيه من عالم النباتية أن يصل الى عالم الحيوانية فيحفظ القوى الحيوانية على طريق الاعتدال، فإذا ثبتت له، كَمَلَكات، بدأ بالترقي الى عالم التجرّد العقلي وهو العالم الإنساني أيضاً. ولكن من الممكن

أيضاً أن يفقد السيطرة على حالة الاعتدال. وهو ما زال في مرحلة الحيوان ، فيتكامل في وصف او وصفين فحسب من الأوصاف الحيوانية وتختتم حركة الجوهرية على هيئةٍ تطابق ذلك الوصف الحيواني بعد ان بلغ في ذلك الوصف حدّ التجرد والكمال، هكذا انسان يصل الى مرتبة تجرّده وهو ما زال في المرحلة الحيوانية، وبالتالي فإن قيامة هذا الفرد سوف تكون أيضاً من اللوازم القهرية لهذه الحيوانية التجرّدية.

ولا يخفى أنه لولا اللطف الإلهي ببعث الأنبياء وارسال المرسلين لكان حاصل السير التجرّدي للاعم الأغلب من الناس هو الوصول فقط الى مرتبة التجرد الحيواني، ولكن المشيئة الإلهية اقتضت بعث الرسل وانزال الكتب وتكليف الأولياء والأوصياء بهداية الناس لأجل ان يتحقق لهم التجرد الذاتي الجوهري القهري ، في مراحله العالية. وذلك عبر حرص الانسان على ان توافق اعماله وافعاله وأقواله للأوامر الشرعية، سعيه لأن ويخلص في نياته القلبية فتجتمع لديه حصيلة من الكمالات الاكتسابية من الفضائل والمعارف، فاذا لم يكن قد اقترف معها السيئات يتبدّل الى موجود مجرد عقلاني، خاصة اذا ضممنا الى ذلك، الوعد الذي أعطاه الآخوند حيث قال بأن الانسان في هذه الدنيا اذا كانت كلّ أو جلّ اشتغالاته بالتفكر والتعقل في المعارف والأوصاف الكمالية والنظر الى كليات جمال الحق وذات واجب الوجود واثباتها بالبراهين الحقة، فان هذه العلوم تصير حضورية في الآخرة وتشكّل لدى الإنسان علماً حضورياً. وبقبول رأي (الملا صدرا) الذي يرى ان قاعدة اتحاد العاقل والمعقول تامة ومبرهن عليها ، لا محيص لنا من القول ان الاتحاد مع تلك الكليات والمرسلات سيحصل قطعاً، وحينئذ لنا ان نقول: ان المفاهيم هنا متحدة مع الإنسان، ولكن الاتحاد في الآخرة يكون بين الإنسان وبين ما تصدق عليه المفاهيم .

آنئذٍ، لو اقترف الانسان خلال مسيرة التجرد القهري الذاتي، الاعمال الشيطانية اعتنق والآراء الباطلة والمطالب الضالّة والعادات المنكرة والحيلة والشهوة والرياء، ولم يتعقل خلال هذه المسيرة التي هي الفيض الأتم سوى مفاهيم الفحشاء والمنكر وكليات الظلم والعدوان وواصل سيره التجرّدي الى نهايته على هذا المنوال، فإنه سوف يتحول الى موجود عقلاني مجرد شقيّ غاية الشقاوة ليس له أي حظ من السعادة، فيكون مجرّداً في حدّ العقلانية، وفي الحال نفسها يكون في شقاوته أعلى مرتبة من الشيطان. أمّا اذا ارتقى الإنسان في تحصيل التجرّد دون ان يشتغل باكتساب الرذائل أو الفضائل فلن يكون شقياً ولا سعيداً، بل هو مجرّد وحسب.

السعادة والشقاء لا ترتبطان بمقدار التجرّد

لا يخفى أنّ التجرد شيء، والسعادة والشقاوة شيء آخر، فمن الممكن للإنسان ان يكون شقياً ولكن في نفس الوقت تجرّده أشد من الآخرين. وهذا هو السبب في اننا نرى اشخاصاً ليسوا بسعداء مع انهم يمتلكون قوة ادراكية يفوقون بها غيرهم.

وكذلك فإن بعض المؤمنين سعداء ولكن قوتهم الادراكية محدودة وليست قوية. نعم قوة الإدراك مرتبطة بمقدار التجرّد فكلما كان التجرّد اكبر ازداد الإدراك قوة.

تلاحظ مثلا ان (تشرشل) ربما كان أكثر ادراكاً وفهماً وتطلعاً بالامور من كثير من المؤمنين السعداء، خاصة في مجالات الظلم والعدوان، وهو بذلك المستوى من التجرد الذي لديه يعاني من الشقاوة، كما ان من الممكن ان نرى

شخصاً سعيداً وليس لديه حظ وافر من التجرد.

لو تمكن الانسان من اكتساب الفضائل والملكات و نمعارف الحقة خلال مسيره نحو غاية التجرد فانه سوف يصبح كائناً مجرداً سعيداً وسوف يكون على العكس من ذلك كائناً مجرداً شقياً لو اشتغل باكنساب الرذائل و الفواحش، أما اذا بلغ التجرد مع اكتساب الرذائل والفضائل فإن الحكم بسعادته أو شقائه يتبع الغلبة الحاصلة لأي من هذين الأمرين «الرذائل والفضائل»، فإذا تساويتا أما ان يكون في عذاب متوسط او نعمة متوسطة أو يتساقط الأمران «فلا عذاب ولا نعمة».

وبالجملة فإن السير التكاملي مما لابدّ منه، ولا يمكن أن يعود الانسان من الكمال نحو النقص، بل كلما بلغ حداً من الحدود الكمالية فليس له إلّا أن يترقى عن هذا الحدّ ترقياً وتكاملاً تدريجياً مقترباً بذلك من مرتبة الإنسان الكامل. ولكنه اذا لم يوفق خلال هذا الطريق لتحصيل الكمالات الاكنسابية فاءنه سوف يقتصر على الترقي القهري والتكامل الوجودي الذاتي في جوهره المجرّد، وان كان من الممكن لهكذا إنسان ان يكون تجرده على مسنوى المرتبة الحيوانية فحسب.

امتناع السير من الكمال الى النقص

الانسان توجد في مادته قابلية لبلوغ مرتبة الانسان الحقيقي وتحصيل الفعلية التامة، ولكنه اذا طوى مرحلة النبات ليتوقف في مرحلة الحيوان وينهي سيره التجرّدي هناك، لا يمكن ان يقال بشأنه أنه آخذ بالتنزل، بل هو متكامل حتى في هذه الحالة، غايتها أنه لم يبلغ غاية انسانيته. لقد كانت غايته تقتضي له أن يطوي هذه المرحلة أيضاً ـ الحيوانية ـ غير أنه توقف فيها، وهذا هو معنى الآية الكريمة:

﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم * ثم رددناه أسفل سافلين﴾[1].

وليس معنى الآيتين الشريفتين أنا رددناه من مرتبة التجرد الانساني الى مرتبة أدنى، انما المراد ان الانسان كانت لديه قابلية لأن يصبح في أحسن تقويم ولكنه لم يفعل فصار كالانعام بل هو أضلّ، اذ هذا الموجود له قابلية التجرد في المرتبة الحيوانية ليصبح كائناً مجرداً حسوداً بخيلا ومتوحشاً.

قيل: لماذا لا يسوغ للإنسان ان يعود ناكساً من الكمال الى النقص كما ساغ له ان ينتقل من النقص الى الكمال؟

وقال الآخوند ﷺ جواباً على ذلك: لقد خلق الباري عزّ وجل موجودات عالم الطبيعة بعدما اقتضت الحكمة الأزلية ان تصل هذه المخلوقات الى غايتها، حيث ان الغاية هي الوصول الى الكمال فلو قيل بقول اصحاب التناسخ النزولي من ان الانسان يتنزل، لزم من ذلك القسر وهو محال في الناموس الإلهي «المراد القسر الدائمي أو الأكثري».

قلنا: ان اهل التناسخ يعتقدون ان ثلة قليلة من البشر بضمنهم الأنبياء والأولياء هم فقط الذين يتاح لهم بلوغ مرتبة التجرد العقلي. والان نقول في مقام الإجابة:

هل هنا شخص عاقل يقدم على زراعة طن من الحنطة إذا علم ان حبتين أو ثلاث ستثمر منه فقط؟ومع العلم بأن النفس الانسانية تسير سيراً ذاتياً من عام المادة نحو عالم التجرد ،فهل يمكن لنا ان ندّعي ان أياً من هذه النفوس الإنسانية لن يتسنى لها بلوغ الهدف ما عدا اثنتين أو ثلاث؟ هل بوسعنا نسبة مثل ذلك العمل الى الباري ـ عزوجل ـ كلاّ وحاشا!

---

(١) سورة التين، الآية ،٤و٥.

يقول الآخوند: لو صحت مقولة اهل التناسخ للـزم أولاً القـول بأن الله لم يخلق سوى شخصين او ثلاث ممن يستحقون بلوغ رتبة التجرد والتكامل، وثانيا أنا حتى لو سلمنا بإمكان وقوع القسر، لا يسعنا القول به ها هنا، اذ لو سلمنا بان جميع بني البشر من آدم الى الخاتم قادرون على الوصول الى الكمال مع ذلك لا يمكننا ان نقول انه يوجد بين هؤلاء حتى شخص واحد قادر عـلى السـير مـن الكمال الى النقص، لان ذلك مستلزم لانقلاب الذات، وانقلاب الذات محال. وقد اكدنا مراراً ان الحركة الجوهرية أمر ذاتي. «بالطبع ؛ المراد من الذاتي هنا ليس هو الذاتي في باب «ايساغوجي» بل الذاتي في كتاب البرهان» .

حسنا، اشرنا الى ان الكمال الوجودي والقدرة على التجرد شيء والسعادة والشقاوة شيء آخر. وان من الممكن ان يوجد انسان هو في وجوده اكمل من الاخرين وتجرده أشد واقوى، ومع ذلك هو أشقى من الموجود الأضـعف مـنه تجرداً ووجوداً. وما أكثر الموارد التي نواجه فيها امرءاً شقياً وهو في الحال ذاتها ذو درجة تجردية أعلى من انسان سعيد؛ وله مـرتبة شـيطانية وسـياسية وقـوة ادراكية هي أشد بكثير مما هي عليه لدى انسان مؤمن، نعم، صحيح ان بين السعداء في العالم من بلغوا أعلى مراحل التجرد ونهايته، إلا ان ذلك لا يمنع من الاعتراف بأن بعض الأشقياء وصلوا الى مراحل من التجرد لم يصل اليـها بـعض السـعداء الناس، فتحصل ان التجرد شيء والشقاوة والسعادة شيء آخر ومن باب آخر.

علاقة التجرد بشدة الهيولى الثانية وضعفها

اشرنا في السابق الى ان قافلة الوجود الإنساني في حالة حركة دائبة طالما وهي في عالم الطبيعة، من النقص الى الكمال، ومن عدم النضج الى النضج ومن المادة نحو التجرد. وهذا أمر قهري لا مفر منه وليس له ربط بالسعادة والشقاء.

حتى ان بعض الفاعلين لهذه الحركة القهرية باتجاه التجرد، ربما كانوا من المستضعفين الذين لا ثواب لهم ولا عقاب عليهم،ويحشرون على هيئة بهائم وان كانوا في حيوانيتهم وبهيميّتهم أكثر من البهائم والحيوانات.

فالسعادة والشقاوة اذن امور غير مرتبطة بمستوى التجرد وكلما كانت الهيولى ضعيفة ـ المراد الهيولى الثانية وليس الاولى ـ كان التجرد الوجودي اقوى وأوسع، اذ الموجود حينئذ يكون أكثر قابلية واستعداداً لتقبّل الانفعالات وكسب الفضائل وما شابه. ومن هنا كانت هيولى الأنبياء أضعف من هيولى الجميع، اذ لو لم تكن اضعف لم تكن قادرة على قبول الصورة الأقوى خلافا للهيولى والمواد الصلبة.

دليل على اثبات التناسخ

من الأدلة التي أقامها على التناسخ القائلون به أنهم قالوا اننا نرى ان بعض الفسقة والجهلة وأهل المعاصي عندما يصابون بمرض أو يخلدون للنوم، تحصل لهم بسبب قطع الاشتغال بالدنيا قدرة على التنبؤ ببعض الامور المطابقة للواقع. فيعلم من ذلك أن نفوسهم قد تتصل بعالم العقل مع قطع الاشتغال بالدنيا؛ وحينئذ اذا فرضنا ان نفوس هؤلاء لم تحلّ بعد الموت في أبدان الحيوانات ـ لكي يستمر ارتباطها بالدنيا ـ فمن الطبيعي حينها ان تتصل بعالم العقل، ولمّا كان عالم العقل هو عالم الروح والراحة والريحان، وحينئذ يبطل الوعيد بالعذاب والعقاب الوارد على لسان الأديان بالنسبة لأهل الفسق والفجور، وحيث ان هذا الوعيد صادق لا محالة فلابدّ من القول بالتناسخ، والايمان بأن مثل هذه النفوس يجب أن تحلّ في أبدان الحيوانات لكي لا ينقطع أصحابها عن الاشتغال بالدنيا ولكي يخلدوا في العذاب.

اشتغال النفوس الشريرة بامور غير عقلانية في البرزخ

اجاب الآخوند على دليلهم هذا أولاً بإنكار ان يكون عالم العقل وراء عالم المادة مباشرة، بل بينهما عالم آخر اسمه «البرزخ» وبه تتصل نفوس الأشقياء بعد الموت، مضافاً الى ان نفوس الأشقياء لا تنقطع عن الانشغال بالدنيا بعد الموت، وانما تنشغل بالصور المخوفة المنشأة بسبب الأخلاق الشريرة والأعمال القبيحة التي كانوا مشغولين فيها أيام الدنيا.

وثانياً، اننا نقول جواباً على ما ذكروه ـ من أن أهل المعاصي ربما اخبروا احياناً بأخبار «غيبية» صادقة ـ وهل الإخبار عن عالم الغيب لاسبيل له إلا الاتصال بعالم العقل؟ ان وراء عالم المادة عالماً آخر يستقر في ناحية منه الملائكة وفي ناحية اخرى منه يوجد الشياطين. وما أكثر الأفراد العصاة وأهل الشرّ الذين تمكنوا من الاتصال بالشياطين، كما يشهد لهذا المعنى قوله تعالى: **﴿وإن الشياطين ليوحون الى اوليائهم﴾**[1].

وحينئذ فهل ان مجرد الإقدام على فعل خارق للعادة أو الإخبار بأمر غيبي يدلّان على الكمال؟ وما أكثر الاشخاص الذين حصلت لهم سعة تجرّدية عالية بفعل ممارستهم للرياضات الباطلة أو ابتلائهم بأمراض شديدة؟ فتمكنوا على أثر ذلك من الإحاطة بقدر من الماضي والمستقبل، كما هو الحال مع بعض المرتاضين في بلاد الهند. وصفوة القول ان مجرد التصرف في عالم العنصريات ليس دليلاً على الكمال.

---

(١) سورة الانعام، الآية ١٢١.

شبهات القائلين بالتناسخ

التمسك بالآيات والروايات لإثبات التناسخ

الدليل الآخر الذي تمسّك به القائلون بالتناسخ هو أن ظاهر كلمات الأقدمين من الفلاسفة، بل الآيات القرآنية وروايات السنة النبوية دالة على ثبوت التناسخ، فمثلاً قوله تعالى: **﴿قال اخسئوا فيها ولاتكلّمون﴾** [1]. وكذلك قوله تعالى: **﴿كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾**[2].

وفي الحديث الشريف: يجعلون على صورة الذرّ[3]. وفي آخر: يحشر بعض الناس على صور تحسن عندها القردة والخنازير[4]. وفي حديث ان لسان العاصي طوله مابين مكة والمدينة ويطؤه الناس.

الاجابة على استدلالهم

ويبدو ان السادة القائلين بالتناسخ استدلوا بهذه الآيات والروايات لإثبات

---

(١) سورة المؤمنون، الآية، ١٠٨.

(٢) سورة النساء، الآية، ٥٦.

(٣) داود بن فرقد عن أخيه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن المتكبرين يجعلون في صور الذرّ يتوطاءهم الناس حتى يفرغ الله من الحساب». أصول الكافي، ج ٢، ص ٣١١، كتاب الايمان والكفر، باب الكبر، ح ١١.

(٤) علم اليقين، ج٢ ،ص ٩٠١.

مدّعاهم، ونحن نقول في جواب الاستدلال بآية « واخسئوا» ما هي الدلالة في الآية الكريمة على محل الكلام؟ وهل معنى الآية غير التثريب عليهم وتوجيه الإهانة لهم باستخدام لفظة «واخسئوا» التي تستخدم عادة في طرد الكلاب، والظاهر ان المراد زجرهم بشدة بالغة عن التكلّم واين هذا من محل الكلام .

ومن هنا يبدو ضعف استدلال الخصم الذي ظنّ ان استخدام كلمة «اخسئوا» يدلّ على أنهم كانوا كلاباً حقيقة ومن ثم استدل بذلك على التناسخ. وكان افضل للسادة لو أنهم سلكوا طريقاً آخر لإثبات التناسخ عن طريق التمسك بالرجعة التي هي من ضروريات المذهب ، وذلك لأن الخصم يسهل عليه هناك ـ في مبحث الرجعة ـ ان يدّعي ان الروح والنفس دخلتا البدن مجدداً.

نحن نعتقد ـ طبعاً ـ بان من المحال ان تخرج النفس من البدن ومن ثم تعود فترتبط بالبدن والجسد ، وسواء كان هذا البدن هو نفس البدن السابق أو بدناً جديداً آخر، سواء كان البدن الجديد بدناً انسانياً أو حيوانياً، فجميع هذه الفروض ممتنعة على وزان واحد. غايتها اننا اردنا الاشارة الى ان القائلين بالتناسخ كان الأفضل لهم ان يتمسكوا بالرجعة أو المعاد الجسماني لإثبات مدّعياتهم.

بطلان التناسخ الملكي وصحة التناسخ الملكوتي

لا يخفى ان القائلين بالتناسخ خلطوا بين التناسخ الملكي والتناسخ الملكوتي. والمحال هو التناسخ الملكي. أما التناسخ الملكوتي بمعنى أن يكون للنفس انشاء وظهور في عالم الملكوت بحيث تنشيء صوراً مطابقة لباطنها ومناسبة لملكاتها، وهي بمثابة بدن للنفس، فهو بهذا المعنى الثاني «الملكوتي»

أمر صحيح ومقبول.[1]

---

(١) اورد الامام ﷺ في الصفحتين «٣٨٨ـ٣٨٩»في حديث شرح حديث العقل والجهل توضيحاً آخر لمفهوم التناسخ الملكوتي، نذكره هنا تتميماً للبحث: ان علاقة الروح والباطن الملكوتي بظاهر النفس وقواها الملكية من القوة بحيث يتأثر كل من الظاهر والباطن بآثار بعضهما ،ويسري كمال ونقص احدهما وصحته وفساده الى الآخر... واذا لم تبرز الأخلاق الروحية في الدنيا إما اتفاقاً أو لشدة القوة الماسكة، فان الأمر يختلف في الآخرة حيث تبلى السرائر وتكشف الحقائق، اذ هناك تتغلب قدرة النفس على القوة الماسكة القسرية، ولا محيص من ظهور ما في الباطن واعلان ما في السرّ، لا على طريقة الترشح والسراية المعهودة في الدنيا بل لمكان العلية والمعلولية ووجود إرادة الروح أحدية التعلق «يوم يكشف عن ساق» و« يوم تبلى السرائر».

وبعدها لا يمكن الامتناع عن الظهور هناك، فثمة محل ظهور الروحيات قاطبة وانكشاف جميع السرائر، السيء فمنها والحسن، وتتلبّس الصور والاشكال على أنواع الملكوتيين، ويظهر على واقعه التناسخ الملكوتي الذي كان قد وقع في الدنيا غير ان المادة تعصّت عليه. ويرجع ما ذكر الى حد الآن الى احكام سراية الباطن والسر الى الظاهر والعلن. وبواسطة هذه العلاقة بين الروح والقوى الظاهرة فان الأعمال والأطوار الظاهرة تتسبب في بروز آثار واضحة للغاية في الروح. وتظهر ـ ثمة ـ الملكات الحسنة والفاضلة والملكات السيئة والخبيثة نتيجة للاعمال الحسنة أو السيئة التي ارتكبها الانسان في الدنيا، وبهذا يتحصل الباطن وتتشكّل الأرضية للنسخ الملكوتي.

كذلك اورد ﷺ في الصفحتين «١٤٩ـ١٥٠» مايلي:

...ومن الممكن أن تصل كل هذه القوى الثلاث «الواهمة والغضبية والشهوية» حد الكمال في الانسان بحيث لاتتغلب أي منها على صاحبتيها، ومن الممكن أن تتغلب أحدها على الاثنين أو أن يتغلب اثنان منهما على واحدة. وتبعاً لذلك فان اصول الممسوخات الملكوتية تبلغ سبعة صور وفروض: الاولى هي الصورة البهيمية: اذا تصور باطن النفس بالصورة البهيمية وتغلبت النفس البهيمية على ما سواها فسيظهر الإنسان في صورته الملكوتية الغيبية الأخروية على هيئة احد البهائم من حمار او بقرة أو شبه ذلك. واذا كان ختام فعلية الانسان هي الفعلية السبعية «الغضبية» أي ان تتغلب النفس السبعية على وجوده سوف تكون صورته الغيبية الملكوتية على هيئة أحد السباع من نمر أو ذئب أو فهد... اما اذا

جواب الآخوند على استنادهم

الى آية ﴿كلما نضجت جلودهم...﴾

ومن ثم تعرض الآخوند ﷺ للإجابة على استنادهم لقوله تعالى **﴿كلما نضجت جلودهم﴾**، وابتدأ بتفسير المراد من الجلود وأنها تمام البدن وقال: ان النفس تنشيء على طبق أحد ملكاتها الرذيلة، بدنا هو عين ظهورها، وهذا البدن يحترق بالكامل، وبعد ان يتنزه الباطن من هذا الخلق والملكة وتتطهر النفس من شائبته، تتجه النفس نحو الملكات الاكثر رذالة فتنشيء على وفق كل منها بدناً يناسبها ليحترق هو الآخر الى ان يتطهر باطن النفس من جميع الملكات الرذيلة. فإذا كا ن الشخص سليماً في اعتقاده وايمانه سوف تكون الغلبة ـ بعد تحمل هذه المشاق ـ لنور الايمان والتوحيد والشفاعة فيستخلص من أسر النيران، اما اذا لم يكن سليم الاعتقاد وكان كافراً غير مؤمن، فسوف يخلد في العذاب الأبدي اذ لا تصفية له بسبب الجهل المركب المطبق على هوية ذاته.

كانت القوة المهيمنة هي قوة الشيطنة وكانت الفعلية الشيطانية آخر فعلياته ظهر باطنه الملكوتي الأخروي في شكل شيطان من الشياطين، وهذا هو اصل اصول المسخ الملكوتي، وهناك ثلاث صور اخرى تحصل من امتزاج صورتين صورتين، كما هناك صورة سابعة مخلوطة تحصل من امتزاج الحالات الثلاث، بالطبع، وراء هذا العالم يوجد عالم آخر ـ غير العالم العقلي ـ وهو عالم الاشباح وفيه اشكال وصور، وهو عالم الاشخاص الذين لم يبلغوا حد التجرد العقلاني المحض، وليس فيه عقلانية محضة كما انه ليس خالياً عن الشكل والمقدار، وللنفس في ذلك العالم ظل يمثل ظهورها كما ان قوى البدن هي بمنزلة ظهور النفس في عالمناهذا. والفرق بين البدن في العالمين ان بدن هذا العالم فيه نوع من التعصّي وعدم الانقياد للنفس وهو مقدم على النفس هنا ،بينما هو ليس كذلك في ذلك العالم بل البدن هناك ظهور لباطن النفس وتابع لانشائها تبعية محضة. والنفس في ذلك العالم لها أيضاً بروز وظهور بما يناسب باطنها وعلى صورة ملكات.

وهذا الكلام مبتنٍ على ان المراد من الجلود هو تمام البدن، اما اذا كان المراد منها هو القشر الخارجي فالجواب أوضح؛ اذ يكون مفاد الآية ان الجلد الاول اذا احترق فسيمو مكانه جلد آخر ثم يحترق وهكذا، كما قد يحصل ذلك في عالمنا هذا أيضاً.

جواب اجمالي في باب الرجعة والمعاد الجسماني

اما جواب قضية الحشر والمعاد الجسماني والرجعة، فتفصيل قضية المعاد الجسماني يأتي بعد طي مقدماتها وسوف يعلم هناك ان حقيقة الأمر مخالفة لما عليه بعض القائلين بالمعاد الجسماني من أنه عبارة عن ذرات التراب وصنع البدن منها ،وذلك لان مقتضى هذاالكلام عدم اعادة البدن بعينه بل اعادة مثله .

اما الجواب الذي نورده هنا على سبيل الإجمال فهو مرتبط بموضوع الرجعة، وتوضيحه: أن القدر المسلم لدينا هو أصل الرجعة كأحد ضروريات المذهب ولايوجد لدينا دليل على ما زاد من تفاصيل، من قبيل ان الرجعة تكون بانشاء بدن جديد أو ان ارواح الراجعين تعود الى نفس البدن الأول ،وغير ذلك اذ من الممكن ان تكون قضية الرجعة على وزان «التمثل المثالي» ولو في عالم الملك، ويمكن ان تكون الرجعة الحسينية ﷺ على هذا النحو. والخلاصة ان الدليل قائم لدينا على اصل الرجعة لا على كيفيتها وتفاصيلها.

دعوى اثبات التناسخ بدليل الحشر والمعاد الجسماني

اورد القائلون بالتناسخ دليلاً حاولوا من خلاله الزامنا بالقول به عن طريق

مسألة الحشر. ونقول لبيان الشبهة التي أوردوها في هذا المضمار: ان دليل المشهور على ابطال التناسخ هو انه اينما وجدت مادة قابلة لأن يفاض عليها الفيض من المباديء العالية فان الافاضة من تلك المباديء على تلك المادة أمر حتمي لامحيص عنه. وعليه فان الابدان الموجدة يوم الحشر من تراب الأجساد القديمة اذا كانت قابلة لأن تفيض عليها النفس، فلا بدّ اذن من ان تفاض عليها نفس جديدة لا عين النفس التي كانت حالّة فيها سابقاً. واذا حصل هذا يلزم منه حلول نفسين مستقلين في بدن واحد وهذا محال. ولكن مع الاخذ بعين الاعتبار ان قضية الحشر والمعاد تعد من الضروريات عند جميع الأديان فلا محيص لنا من الإقرار بان التناسخ له قدم راسخ في كل الأديان، وما كان له قدم راسخ في الأديان لا يمكن دفعه بشبهات يؤتى بها على هيئة برهان، ومن الواضح ان هذا الإشكال يرد على مبدأ الحشر بناءً على طريقة المشهور في ابطال التناسخ.

اما اشكالهم لإبطال التناسخ بناءً على مذهب الآخوند ﷺ وطريقته. فيمكن توضيحه بما يلي: ان الآخوند يقول ان النفس بعد استقلالها عن البدن وتحررها عن المادة وتخلصها من كونها صورة للمادة الدنيوية، لا يمكن بعد ذلك جعلها ثانية صورة لمادة دنيوية، لأن ما استقل لايمكن ان ينقلب عن حال الاستقلال. وطبقاً لهذا البيان فان قضية الحشر يتوجه عليها اشكال الامتناع مع إنها ثابتة لدى جميع المذاهب الحقة والأديان السابقة، وهي ايضا من ضروريات الدين الاسلامي واركانه الثابتة.

والواقع ان النفس والروح يؤتى بها يوم الحشر فيتم إحلالها في الأبدان الناجمة عن تجميع الاجزاء البدنية، واذا صحت المطالب التي ذكرها الآخوند في ابطال التناسخ يلزم انكار المعاد التي هو من ضروريات الأديان. وأيضاً يرد

الإشكال ـ طبقاً لرأي الآخوند ـ على قول من قال بأن الروح بعد مفارقتها للبدن تحلّ في الأبدان المثاليّة. والنتيجة الحاصلة من ذلك ان هـذه الطـريقة لإبـطال التناسخ تفضي الى انكار القول السابق وانكار أمر ضروري لدى جميع الأديـان كما تؤدي الى انكار القرآن الكريم، حيث وردت فيه قضية العزير واحياء الطير على يد ابراهيم عليه السلام، ويلزم أيضا انكار الرجعة التي تعدّ من ضروريات المذهب الشيعي الحق، إذ نعتقد في الرجعة ان الأرواح المطهرة للراجعين إما ان تعود الى ابدانهم السابقة بعد افتراض أنها تبقى سالمة او أن اجزاء تريد أبدانـهم الشـريفة تتجمع بقدرة الهية ويعاد خلق بدن منها ليكون محلاًّ لرجوع نفوسهم اليه .

وعلى أي حال، فإن اشكال ابطال التناسخ يجري في جميع هذه الموارد، وحيث لايمكن انكارها جميعاً لا بدّ من الاعتراف بثبوت التناسخ وان البراهين المقامة ضده ليست سوى شبهات في مقابل الضروريات.

الجواب على شبهة الرجعة

حسنا، الى الآن أوضحنا الإشكالات والايرادات التي أوردهـا القـائلون بالتناسخ على المنكرين له، والآن ننتقل الى دفعها واحداً واحداً ان شاء الله .

اما قضية الرجعة فنبتديء بما كان يقوله المرحوم الشـيخ مـحمد حسـين الاصفهاني من اننا مبتلون في بيئتنا الاجتماعية باشكال خطير، وهو انه اذا كان لدينا ضرورة من ضروريات الدين أو المذهب يلزمنا علاوة عـلى إيـراد الأدلة لإثبات أصلها ان نورد أدلة أخرى لاثبات الفروع والتفاصيل التي اشتهرت لدى عوام الناس فيما يرتبط بتلك الضرورة حتى لو لم يكن لهذه الفروع والتـفاصيل

منشأ صحيح، وإلاّفإننا سنتهم بانكار الضروريات وربما يحكم علينا بالكفر والزندقة. فمثلاً ان قضية شق القمر تعدّ من ضروريات الدين لدينا وقد قام الدليل المعتبر على اصل وقوعها بحيث ليس لأحد ان يدّعي انه مؤمن ومتدين ومع ذلك ينكر هذه القضية من الأساس، اما الايمان بأن الليلة الأُولى لهذه الواقعة كانت ليلة دامسة في ظلمتها او ان القمر دخل في طرف ردائه ﷺ أولا، فهي توابع وتفاصيل لا يوجد دليل معتبر على اثباتها. ربما كانت هناك رواية ضعيفة أو لم تكن هناك رواية ايضاً غير ان القضية اشتهرت على ألسن العوام حتى اصبحت كالضرورية بحيث لو انكرها أحد كان في نظر العوام بمثابة من أنكر ضرورة من ضروريات الدين.

ونفس الكلام يأتي هنا في قضية الرجعة إذ الثابت منها بالدليل هو أصلها أما خصوصياتها كأن يقال ان رجعة الامام الحسين عليه السلام تكون مصحوبة بالاتيان بعمر بن سعد وربطه على الاعواد، او ان الامام عليه السلام يعود برأس مقطوع وأن أجزاء بدنه الشريف تجتمع لتحل فيها روحه الطاهرة وامثال ذلك من الأمور فمما لا دليل معتبر عليه وليست أيضاً من الضروريات، حينئذ إذا قلنا ان الرجعة تكون بأن تنشيء النفوس الطاهرة للراجعين ابداناً ملكية لها لكي تحلّ فيها فلاينبغي انكار ذلك اذ هو غير مستبعد في حدذاته ان لم يكن هو الحقيقة بعينها.

علي عليه السلام والحضور في أمكنة متعددة في وقت واحد

ان من يرفضون هذا الكلام ويكفرّون القائل به، أليسوا هم القائلين بأن امير المؤمنين عليه السلام حضر في أربعين مكاناً في آن واحد؟! كان عليه السلام في العرش مع الملائكة وكان في محضر النبي ﷺ أيضاً، وحل في الليلة ذاتها ضيفاً على

سلمان ﷺ وكان ايضاً مع فاطمة سلام الله عليها في المنزل. ويقيناً ليس المراد هنا انه ﷺ كان حاضراً في جميع هذه الأمكنة بالاحاطة الروحية أو انه حضر في جميع هذه الأمكنة الأربعين ببدن واحد، كلا فواقع الأمر انه حضر في تلك الأمكنة المتعددة بأبدان متعددة، وكل من هذه الأبدان كان بدنه الشريف حقيقة لا مجازاً ودون لبس واشكال، وذلك ان النفس اذا اكتملت قدرتها تصبح قادرة بعون الملك الكريم على انشاء آلاف الأبدان كل منها بدن حقيقي، ويكون للنفس في كل من هذه الأبدان تصرف واشتغال دون ان يحجبها الاشتغال ببدن عن الاشتغال بسائر الأبدان، وذلك نظير ما نؤمن به من الوحدة الشخصية للحق تعالى ومع ذلك نعتقد ان جميع ذرات عوالم الامكان حاضرة لديه منكشفة بين يديه بتمام الانكشاف وان وجودها هو عين حضورها في محضر القدس الإلهي، ولا يشذ عن علمه شيء.

حضور الأئمة ﷺ على رؤوس المحتضرين في آن واحد

كما إننا نعتقد وهم يعتقدون أيضاً، والأخبار ناطقة بأن امير المؤمنين ﷺ يحضر على رؤوس المحتضرين ن مؤمن وكافر ومنافق [1] ـ وبالطبع ورد مثل ذلك حتى بالنسبة لسائر الائمة ﷺ ـ والآن نقول ما أكثر الحروب والمعارك التي يقتل في ميادينها عشرات الآلاف ويدخلون في حالة احتضار في وقت واحد تقريباً، فكيف نتصور اذن حضور الامام ﷺ على رؤوسهم جميعاً؟! وهل يوجد حل لهذا الاشكال سوى القول بأن نفسه الطاهرة تنشيء ابداناً متعددة ويحضر ﷺ

---

(١) ص ١٦١، بحث الموت.

فيها على رؤوس المحتضرين.

اجمالاً، لا ينبغي لنا أن نقيس الأنبياء والائمة عليهم السلام على أنفسنا فنقول انهم مثلنا غير قادرين ـ مثلاً ـ على الاستماع الى حديث آخر.

كلا! فالحقيقة ان النفس اذا قويت بفضل القدرة الإلهية تصبح قادرة على انشاء ابدان متعددة كلها أبدان حقيقية. وهذا مما لا استبعاد فيه أصلاً.

وما ظنك بقضية عرض الأعمال على الامام الحجة (عج)؟ وهل تتوهم انها شبيهة بما افعله انا عندما اعرض عليك ورقة لتقرأها؟! لقد ورد في الروايات ان اعمال الجميع تعرض أيام الخميس بل في جميع الأيام بل كل صبح ومساء على الامام (عج). ثم ألم يرد في الروايات المعتبرة[1] أن هناك ملائكة لها الف رأس وألف يد وألف رجل، وملائكة لها الف فم وفي كل فم الف لسان مشغول بذكر غير الذكر الذي تشتغل به سائر الألسنة.

على أي حال، فإن الاعتقاد بهذه القضايا واثباتها يجري على منوال واحد.

التناسخ ـ في الدنيا ـ مستوجب لتعذيب العاصين

شبهة أُخرى لأهل التناسخ؛ قالوا: ان العقل وضرورة الدين والآيات القرآنية واخبار السنة قاضية بلزوم ان يعذب الجاحدون والمنكرون للحق والعصاة والطغاة على الله ويروا جزاء اعمالهم وافعالهم القبيحة، وبالطبع لا بدّ ان يكون العذاب في عالم مناسب للتعذيب، ولا شك ان الدنيا هي الأكدر والأظلم

---

(١) بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ١٢٣، تاريخ سيدة النساء، باب ٥، الحديث ٣٢، وكذلك ج ٥٦، ص ١٨٢، كتاب السماء والعالم، باب ٢٣، الحديث ٢٣.

من بين جميع العوالم فيقتضي ذلك ان يكون محل الجناة والعصاة ها هـنا لكـي يحترقوا بنار الطبيعة .

ها هنا سوف يتجرعون مرارة الموت وتحبس ارواحهم وأنفسهم في هياكل حيوانات خبيثة ، وحينئذ اذا كان من اللازم استبدال اجسامهم بسـبب تـلفها أو اضمحلالها بعد تحمل العذاب والمشقة، فلا بدّ من ان يماتوا ويخرجوا من ابدانهم الحيوانية ويدخلوا في ابدان حيوانات اخرى، وهكذا تحصل لهم ميتات متعددة، والى هذا المعنى، أي اماتة الفساق ميتات متعددة تشير الآيات الكريمة: **﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العـذاب﴾**[1] و **﴿كـلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها﴾**[2].

وفي مقابل ذلك تشير الآية الكريمة التالية الى ميتة السعداء وتبيّن ان لهم موتة واحدة فقط «والآية تدل عـلى مـا نـقول بـالمفهوم» وهـي قـوله تـعالى: **﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ووقاهم ربّهم عذاب الجحيم﴾**[3]. ان أهل السعادة اذا خرجت ارواحهم من هذا البدن لا تحلّ في أبدان اخرى لكي يقع لها ميتات متعددة، حيث لا يوجد سوى بدن واحد، ومن ثم يتجرّد هـذا البـدن ويتجه باطمئنان بالغ نحو تحصيل السعادة والكمال .

الجواب على الاشكال والشبهة أعلاه

ربما قيل نظير هذا الكلام من قبل بعضهم على هيئة أُخرى غير التناسخ كأن

---

(١) سورة النساء، الآية :٥٦ .

(٢) سورة الحج ،الآية: ٢٢.

(٣) سورة الدخان، الآية: ٥٦.

يقال مثلاً ان هذه الدنيا دار جنة ونار، وان من يـتحلّون بـالاخلاق والمـلكات والعادات المذمومة يلقون عذابهم في هذه الدنيا ويحترقون بنار طبائعهم السيئة وعداوتهم ومكابرتهم، وذلك خلافاً لمن يتحلّون بـأخلاق حـميدة ويـتسلّحون بالتوكل على الله والثقة به ويشتغلون باكتساب الكمالات وبالتالي يتمتعون فـي هذه الدنيا بمواهب الجنة ونعمها.

والجواب على أهل التناسخ وهذه الطائفة الأخيرة هو ان المضامين التـي تحفل بها الآيات القرآنية الكريمة وأحاديث السنة النبوية من الكلام حول أهوال الآخرة لا تقبل الحمل على هذا المعنى وبأن المراد منها هو عالم الدنيا. ثمة عوامل دخيلة في تشديد العذاب وتأكيده بحيث لو لم توجد كان ضعيفاً وإيلامه قـليل، وجميع هذه العوامل هي من مختصات العالم العلوي لا عالمنا هذا، فالعذاب في هذا العالم ضعيف لا محالة، ولا مجال لتشديده وتأكيده «مثلما ان الثواب والنعمة الخالصة في هذا العالم هي الأخرى غير متيسرة أبداً».

شبهة ان وجود المادة شرط تحقق العذاب والألم

ومن الشبهات الأخرى التي تمسك بها القائلون بالتناسخ هي ان النـفوس والأرواح اذا أصبحت بعد مفارقة البدن، كائنات مجردة لا يمكن ان تتعلق ببدن آخر «إنساناً كان أم حيواناً» بل تبقى في حالة تجرّد محض، فـحينئذٍ لا يـمكن ايقاع العذاب بها ويجب أن تعيش جميعاً في روح وريـحان، وذلك ان العـذاب يستلزم وجود بدن جسماني، اذ لابدّ من وجود هذا البدن لكي يحترق أو يلدغه عقرب، اما اذا كانت النفس كائناً مجرداً فلن تـعقل هـذه المـعاني بـحقّها، لان المجرّدات لا يلقى عليها من المباديء العالية سوى الفيوضات والحقائق الصادقة.

والمجردات تتلقى هذه الأمور مباشرة على النحو الذي هي عليه دونما تغيير، ثم ان المجردات لا تعقل ولا تشعر إلا بالإلقاءات والإفاضات الحقة الصادقة، فلا يمكن اذن ان ينالها العذاب من ناحية العقائد الباطلة والجهول المركبة والإلقاءات غير الحقة والتي تتناسب مع الظلمة والكدورات، وذلك لأن العقائد الباطلة والأخلاق المذمومة والجهول المركبة كلها من لوازم المادة، فما لم تكن مادة وكانت النفس مجردة تستقبل الفيض على ما هو عليه من الوضوح والصفاء، فلا مجال حينئذ لا فتراض امكانية حصول العذاب للنفس ما دام الجهل ليس له اليها سبيل وما دامت منغمرة في بحر العلوم والمعارف الحقة والحقائق النورية المجردة.

وكما قلنا ـ والكلام ما زال لأصحاب الشبهة ـ ان وجود المادة وقوة الخيال شرط في تحقق العذاب، وذلك لأن قوة التخيل هذه والمتعلقة بالمادة هي التي تكون سبباً في اظهار الحقائق بشكل مقلوب وحصول الجهل المركب. إن الجهل المركب والعقائد الفاسدة واشباهها تحتاج الى المادة والقوة المتخيلة لكي يقع العذاب بواسطة التخيلات والجهول المركبة الحاصلة بسببها. كل من يعيش في جهل مركب، فإنّه نسيج في ظلمة باطنية تكون هي منشأ لعقوبته، وكذلك من كانت له أخلاق مذمومة فان تلك الاخلاق هي موجبات عذابه.

ولو ابتلي صاحبنا بالحسرة فان ألم هذه الحسرة وعذابها يفوق كافة أنواع العذاب. ألا ترى ان شخصاً ما لو دعي الى وليمة ثم فاته اللحاق بها فان الحسرة تأخذ بتلابيب وجوده، فما ظنك به لو رأى بأم عينيه حجم النعم التي ضاعت من يديه؛ فيرى نفسه محروماً من النعم الدنيوية الجزئية بعد ان ارتكب من أجل الحصول عليها مختلف أنواع القبائح والمحرّمات، فاذا به ينظر الى الآخرين

يتمتعون بها بينما لم يبق له منها سوى التبعات من الألم والعقوبة والعذاب، وهو في نفس الوقت يده قصيرة عن نيل النعم الالهية الدائمية وليس أمامه إلا الويل والثبور بعد ان بات مورد لعن الله ورسوله ﷺ ولا معين له في هذه الغربة المطلقة. أي حسرة وألم سوف يعصفان بوجود الانسان في مثل هذه الحالات؟! ﴿**يا حسرتى على ما فرّطت في جنب الله**﴾[1].

وبالطبع لا يمكن لهذه الحسرة ان تتقوم إلا بوجود قوة الخيال، ولولا ذلك لما أمكن افاضة هذه المعاني عليه، والقوة التخيلية الانسانية محلّها في مقدّم الدفاع وهي تؤول الى تراب بعد الموت مباشرة وتضمحل وتزول «وعلى أعقابها قوة التفكر».

وحاصل المطلب ان التعذيب لا يقع إلا في فرض وجود المادة. والآن لو قلتم بأن النفس الانسانية تتعلق بأحد الأجسام الفلكية وذلك من اجل تصحيح افتراض وجود القوة التخيلية فيها باعتبار تعلّقها بشيء مادّي، نقول لكم ان هذا الكلام يفهم منه انكم اقتربتم منا كثيراً حتى لكأنكم تراجعتم وقبلتم بما حكمتم عليه آنفا بأنه محال! اذ كنتم تقولون ان التناسخ شيء ممتنع، ولكن ما تقبلونه الآن هو التناسخ بعينه، اذ لا يشترط في مفهوم التناسخ ان يكون تعلّق النفوس حاصلاً بالأجسام السفلية، بل تعلقها بالأجسام الفلكية كاف لتحقق التناسخ وثبوته، نعم، الاجسام الفلكية تعتبر ألطف وأصفى ولها - بنفسها - نفوس!

ونحن عندما كنا نقول بأن النفس تحلّ في اجسام هي من قبيل ابدان الحيوانات فمرجع ذلك الى أن الأجسام الحيوانية ليس لها نفوس، ولذا فإن النفوس التي تخرج من أبدان الناس تحلّ في اجسام الحيوانات بلا مانع، بينما هذا

---

(١) سورة الزمر، الآية: ٥٦.

المانع موجود في حالة ما اذا أرادت نفوس الآدميين الحلول في نفوس الأجسام الفلكية لما قلنا من ان لها نفساً تكون مزاحمة بطبيعة الحال، فلماذا لا تختار الطريق الأسهل والأقل مزاحمة؟! مضافاً الى احتمال مجيء اشكال اجتماع نفسين في بدن واحد، وهذا هو أحد الأدلة التي بواسطتها ابطلتم التناسخ، فما عدا ممّا بدا؟!

ثم ان النفوس غير متناهية بينما الافلاك متناهية ومعدودة، فكيف يمكن للنفوس اللامتناهية ان تحلّ في الاجسام الفلكية المحدودة؟ وأنت الذي كنت تتهرب من اشكال تعلّق نفسين ببدن واحد كيف تسوّغ لنفسك الآن قبول تعلّق نفوس غير متناهية بجسم واحد؟! ان معنى تعلّق البدن بالنفس ان يصبح البدن تحت تصرفها وهيمنتها، وحينذاك لو تعلّقت النفوس غيرالمتناهية بفلك واحد هو الأطلس مثلاً وتصرّف كل من هذه النفوس بهذا الفلك، كيف ستكون حال هذا المسكين بين هذه الإرادات والتصرفات المختلفة اللامتناهية؟!

اختصاص التجرّد العقلاني بالأولياء والخواص

وهنا يبتديء الآخوند بالاجابة على هذه الشبهة بعد تقريرها فيقول: اولاً متى قلنا بأن جميع النفوس سوف تصبح مجردات عقلية وتبلغ تلك الدرجة من السعادة؟ ان عدة قليلة فقط من الأنبياء والأولياء والمؤمنين الخلّص يتاح لهم بلوغ هذه الدرجة الرفيعة، ولاشك ان كلام أهل التناسخ صحيح في مورد هؤلاء دون غيرهم. ان هؤلاء ليس لهم عذاب ولا عقاب. وهم متنعمون بالروح والريحان والنعم الالهية. وليست لديهم قوة متخيلة، وان كنا لا نمنع ان يكون لهم بدن مادي، اذ لا تلازم بين الأمرين، والأرجح أنهم لا يبدون ميلاً ورغبة للطعام

والشراب وحور الجنة لأنهم متلذذون ومتنعمون بما هو أسمى وأجل.

أما عموم الناس وهم اما سعداء متوسطون أو أهل معاص فانهم محرومون من بلوغ حد التجرّد العقلي المحض، غايتها ان تكون لهم أبدان برزخية ويكون تجردهم برزخياً أيضاً. وبالطبع فان قوة الخيال مجردة غير أنها تجردها ليس تاماً، بل هو تجرد برزخي محدود. ولا مانع في البرزخ من وجود القوة المتخيلة بل ان وجودها هناك أمر محتمٌ.

العلاقة بين شدة العذاب وقوة الإدراك

وثانياً ان التعذب والعقاب ناجم عن الإدراك، وما نعانيه الآن من بؤس وشقاء وعذاب وعقاب ناجم عن ادراكنا له وإلا فلا يمكن ان نتعذب لولا هذا الادراك وكلما قوي هذا الادراك واشتد كلما ازداد ادراكنا للآلام والعذاب.

ان القوة المدركة للنفس في العالم الآخر تكون أقوى، وهي قادرة على خلق صورة مناسبة للملكات التي اكتسبتها في الدنيا، وكل ما تنشؤه ينسجم مع حقيقة باطن ذاتها، وليست منشآتها بالصورة الذهنية فحسب، بل تكتسب هذه المنشآت وجوداً عينياً هناك فالنفس هناك في أقصى درجة الكمال، وكل ما تنشؤه يصبح موجوداً خارجياً، بينما هي ضعيفة في الدنيا وليست قادرة على إبداع ما سوى الصور الذهنية.

والشاهد على هذا المعنى هو النفوس الولوية والنفوس القوية، وقد تحدثت الأخبار عن وقائع كثيرة من هذا القبيل، فمثلاً ورد ان الامام الرضا عليه السلام انشأ أسدين بقوة نفسه الولوية وامرهما بافتراس الملعون. ووقوع هذا الأمر لا يخرج

من أحد حالين ؛ إما ان يكون عليه السلام أنشأ بقوة نفسه وجوداً عينياً للأسدين أو أنه تصرّف في صورتي الأسدين المنقوشين على سجادة معلقة على الجدار فتحركت الصورتان الماديتان بنهاية السرعة في اطار ماديتهما فَطوياً بسرعة فائقة المراحل التي كان ينبغي لهما طيّهما عبر مسار طويل لكي تثبت لهما صورة الافتراس، الأمر الذي تحقق لهما في طرفة عين واصبحا بتصرف من الامام عليه السلام، قابلين لاستفاضة صورة الأسد المفترس حقيقة.

خلاصة الشبهة وجوابها

وها هنا نعيد تقرير شبهة القائلين بالتناسخ ثانياً مع تبيان الجواب عنها، قالوا:

● لو لم يكن التناسخ ثابتاً لما أمكن وقوع العذاب ولاستوى السعيد والشقي في العيش داخل الروح والريحان، إذ لو تقرر ان نفوس الأشقياء لا ترد بعد الموت في أبدان مادية، لكان معنى ذلك ان نفوس الاشقياء والسعداء تشترك في تجردها بعد الموت،ونعلم ان شيئاً لايقف حائلاً بوجه المباديء العالية وعالم الغيب إذا أراد ان يفيض على المجردات، اذ كل مايراه المجرد فهو صدق وهو يستلم الفيض من مصدره بلا تشوش واعوجاج، اذ لا مادة لكي تكون حاجباً ومانعاً عن مشاهدة الموجودات والمباديء الغيبية، وهذه الموجودات والمباديء هي الروح والريحان. والنتيجة أنه لا يبقى مجال لتعذيب الأشقياء لأن تلف بدنهم يتسبب في زوال قوة مخيلتهم والتي مركزها مقدم الدماغ، وحيث ان نفوسهم لم تنتقل ـ بحسب الفرض المبتني على بطلان التناسخ ـ الى أبدان اخرى. اذن لا يمكن أن نتصور وقوع العذاب بحقهم.

● والشبهة الأخرى أنكم قلتم بأن تعداد النفوس غير متناه. فيلزِم لذلك ان توجد اجسام وأبدان غير مناهية يوم الحشر، فتجتمع النفوس غير المتناهية مع الابدان غير المتناهية في محل واحد، وهو محال. فيجب عليكم ان تذعنوا لما نقوله نحن بأن الله خلق النفوس لكي تعيش في الدنيا مع الأبدان، فاذا انـدثرت مجموعة من الأبدان أو تلف حلّت النفوس في أبدان أخرى غيرها، وهكذا تظلّ النفوس في حركة تنقل دائمية من بدن لآخر، وعلى هـذا المـنوال يـدار نـظام الوجود.

قال الآخوند في معرض الاجابة على الشبهة الأولى: انتم تتفقون معنا في القول بتجرد النفس، ولكن لا يعلم ما هو المستوى من التـجرد الذي تـثبتونه للنفوس ونثبته نحن لها، ولعلّه من هنا ينشأ الاختلاف فيما بيننا، إذ اننا لا نقول بأن التجرد العقلي التام يحصل لجميع النفوس، بل ان هذا الحد من التجرد لا يحصل إلا لنفوس الكمل من الأنبياء والأولياء، ومتى قلنا بأن نفوس الفسّاق والفجّار تـبلغ هذه المرتبة من التجرد أيضاً ؟ نحن نعتقد ان نفوس هؤلاء إذا خرجت من الدنيا، فإنها تكون متوغلة ومتلبسة بعالم الطبيعة بحيث لا يظهر عليها من عوالم ما وراء الطبيعة أي أثر، اذ ليس لهؤلاء اى أنس ومعرفة بما وراء الطبيعة وكل همّهم منصبّ على الدنيا ومافيها، واذا فتّشنا في زوايا وجودهم وحقيقة ذواتهم لن نعثر عـلى شيء سوى آثار الطبيعة وعلائمها وتبعاتها، وحينئذ أنّى لمثل هـذه النـفوس ان يتاح لها بعد الموت مشاهدة المباديء العالية للجمال حتى تكون لها بمثابة روح وريحان؟! عندما يرحل هؤلاء عن هذه الدنيا فان باطن ذاتهم وصميم قلبهم قد امتلأ بالكدورات والأخلاق البهيمية والاوصاف السبعية وشهوة البطن والفرج.

والحاصل ان اساس المعاد والجنة والجحيم قائم على الأمور التي نشـير

اليها أدناه :

لا شك ان الانسان لدى ولادته يكون قلبه كمرآة ذات طرفين ؛ طرف متجه نحو عالم الغيب، والطرف الآخر نحو عالم الشهادة والحس، وهو الذي يقرر فتح أحدهما واغلاق الآخر . ثم لا شك ان الموجودات في عالم الطبيعة ـ سعيدة كانت أم شقية حيوانية أو انسانية ـ تتحرك من حين الولادة متجهة نحو غاية هي الموت، وان مغادرة عالم الطبيعة أمر فطري كامن في جوهر ذوات الموجودات قاطبة. ولا فرق في هذه الحركة بين الأنبياء العظام والأولياء الكرام والأشقياء اللئام، فالجميع متحركون نحو ذلك العالم معرضين عن هذا العالم، وان تفاوت هؤلاء في سرعة الوصول، حيث ان موادّ بعض هؤلاء لها استعداد وقابلية لتقبل الصور على مدى مئة عام بينما تنحصر قابلية البعض الآخر في استقبال الصور على مدى عشرين عاماً فقط. وبالطبع فإن اية مادة قابلة لالتقاط الفيض من المباديء العالية، فان هذا الفيض لا ينقطع عنها أبداً ما دام الاستعداد محفوظاً في تلك المادة لقبول الصور المختلفة. ومن الممكن هنا ان يكون لدينا نبيّ أو ولي لا يعمّر أكثر من عشرين عاماً، بينما قد يعمّر الشقي مئة عام وأكثر، والعكس كذلك وارد وصحيح. ان اختلاف مقدار الاعمار لا يضرّ فيما هو المهم من محل الكلام، المهم والثابت هنا ان الجميع في حركة دائبة وان هذه الحركة في صميم وجودهم وجوهر ذاتهم.

تفاوت الحركة الذاتية لأفراد الإنسان في عالم الطبيعة

في هذا الطريق، هناك من ينطلق من بداية الليلة المظلمة الدامسة لعالم

الطبيعة حتى يصل الى مطلع الفجر ﴿سلام هي حتى مطلع الفجر﴾[1] بسلامة تامة، مولياً بصفحة قلبه على طول الطريق صوب عالم ما وراء الطبيعة، فكلما وقع في مرآة قلبه من نور هو شعاع عالم الغيب وأشعة شمس الحقيقة لا غير. هذه الطائفة من الأفراد هم عشاق ذلك النور ولا يهتمون بالنظر الى شيء آخر ولا يريدون ان يسطع على صفحة قلبهم سوى نوره (عزوجل) . وفي مقابل هؤلاء طائفة اخرى وجّهوا صفحة قلبهم من اليوم الأول للمسير باتجاه عالم الطبيعة واعرضوا عن العالم العلوي، هؤلاء حتى لو خرجوا من عالم الطبيعة ستكون لهم ذوات متحدة مع الملكات السيئة وبواطن مشحونة بالأوصاف المذمومة: ﴿ذلك بما كسبت أيديهم﴾[2].

كلا الطائفتين مشتركتان فيكونهما في حركة دائبة من أول ساعة الوجود هدفها الخروج من عالم الطبيعة منزلاً بعد منزل. هذا الحكم القهري شامل لأشرف الموجودات، من ولد في مكة، وشامل أيضاً لوجود ذلك الشقي الذي ولد بعده بأعوام، كلاهما في حركة دائبة للخروج من عالم الطبيعة ولا تفاوت بينهما في هذا سوى ان صفحة قلب احدهما كانت متجهة طوال المسير، نحو العالم العلوي وما وراء الطبيعة بحيث لم يكن يشغله شيء سوى خاطر المحبوب والعمل على كسب رضاه، وكان يرى كل شيء صادر عنه حسناً، فإذا انقلع ضرسه يقول ان هذا خير لأن فيه رضاه، واذا شدخت جبهته المباركة شعر بالارتياح على اساس ان «ضرب الحبيب زبيب». ولكن الله وحده يعلم ان ذلك الآخر والذي ولد بعده بسنتين وكان مشتركاً معه في اصل الخروج من عالم الطبيعة، الى اي وجهة كان

---

(١) سورة القدر، الاية: ٥.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٢٥، وسورة ابراهيم ،الآية: ٥١ و...

مقبلاً بصفحة قلبه؟! لقد كان يسير سيراً قهرياً نحو افق أعلى من افق الطبيعة، هذا مما لاريب فيه، إلا ان صفحة قلبه كانت منكوسة الى الأسفل ومتخمة بآثار الطبيعة، ولم يكن لذلك القلب المنكوس حظ من انوار عالم الغيب .

لزوم الاستعدادات غير المتناهية في الملك

نواصل توضيح شبهات القائلين بالتناسخ ،قالوا: لو تعلقت النفوس بالأجرام الفلكية للزم ان تكون للفلك استعدادات غير متناهية لأن النفوس غير متناهية بحسب الفرض. واذا قلتم ان النفوس تتعلق باجسام اخرى غير الاجسام الفلكية يلزم أيضاً اجتماع الاجسام غير المتناهية، في الوجودات، وكلاهما محال، فلا بدّ من القول بأن طائفة من النفوس دائمة الدخول والحلول في أبدان الحيوانات أو افراد الإنسان .

أجاب الآحوند على هذه الشبهة بالقول: من قال ان النفوس لا بد أن تكون غير متناهية، اذ ليس لدينا دليل معتبر على هذا الادعاء. والمشاؤون هم الذين قالوا بعدم تناهي النفوس، واستدلوا على ذلك بأن الباري عزوجل دائم الفيض، وأن النفوس مخلوقة باقتضاء ازلية الفيض ودوامه فلن تكون متناهية اذن. بيد اننا نقول ولا يلزم من ذلك ان ينحصر دوام الفيض فيالنوع الأنساني، صحيح ان الفيض ازلي وابدي، أما ان يكون المفاض دائماً هو النوع الانساني فمما لا دليل عليه ولا موجب له .

وعلاوة على ما ذكرناه آنفاً، وعلى فرض تسليمنا بعدم تناهي النفوس، لا وقع للاشكال أيضاً، وذلك أن هلا مانع من أن يكون هناك تزاحم وتدافع في عالم

المثال مثلما هو واقع في عالم المادة. نحن نعتقد بوجود الصور المثالية في عالم المثال، والاجسام المثالية ليس بينهما تزاحم ولكن التداخل بينهما ممكن، ولامانع من الالتزام بعدم تناهي الصور المثالية، ولايجري هنا أدلة ابطال عدم تناهي الأجسام لأن التداخل غير ممكن في الأجسام لأن التداخل غير ممكن في الاجسام المادية بخلافه في الأجسام المثالية. والحاصل أن بوسعنا الالتزام بوجود أجسام مثالية غير متناهية فيندفع المحذور.

عدم وقوع التناسخ في الموت الطبيعي والاختزامي

ان التناسخ غير ممكن سواء في الموت الطبيعي أو الاخترامي، اما الأول فقد قلنا ان النفس بعد ما استقلت وتجاوزت افق الطبيعة لا يمكن لها ان تعود الى الطبيعة لتلتحق بمادة اخرى، وكيف يجوز ان ينقلب ما كانت ذاته مستقلة ويتحول الى كائن غير مستقل ؟

اما الثاني وهو الموت الاخترامي فلأن النفس تكون قد اكتسبت بعض درجات التجرد لحين وقوع الموت الاخترامي وحينئذ لا يمكن اعادتها الى مادة هي في منتهى الضعف وليس لها أي مناسبة مع النفس التي تجردت ـ ولو جزئياً ـ وصارت فعلية بمقدار تجردها، هكذا نفس لا بدّ وان تحلّ في مادة لها لياقة واستعداد فعليّ لأن تفاض عليها نفس بالغة لهذا الحد من التجرد.

مضافاً الى ما مر، فإن الحركة الجوهرية تقتضي أن تكون نفس كل مادة حصيلة التبدلات والتطورات التي طرأت على مادتها هي لا غير. «لا ان تكون حصيلة تبدلات مادة معينة فتحل في مادة اخرى». وعليه فالتناسخ غير معقول وليس له معنى في اي من اشكال الموت.

بحث حول المسخ

يعتقد الآخوند ﷺ انه لا ربط بين بطلان التناسخ الذي هو من الضروريات وبين مسألة المعاد الجسماني التي تعدّ هي الاخرى من الضروريات في جميع الأديان وقد ثبتت بالعيان وبمشاهدة اهل الكشف وقام على صحتها البرهان. ولكن ثمة بحث مختصر حول قضية « المسخ » فقد ورد في الرواية ان شخصاً سأل الإمام عليه السلام بمكة: ما أكثر الحجيج، فأجابه عليه السلام: «ما أكثر الضجيج وأقل الحجيج»[1]. ومن ثم أشار الامام بيده فإذا بالرجل يرى حول الكعبة افواجاً من الحيوانات من قردة ودببة وليس بينهم سوى شخصين أو ثلاثة.

وطبعاً فان قضية المسخ قد حصلت في الأديان السابقة بحقّ جماعات كاملة من العاصين فمسخ بعضهم الى قردة مثلاً[2]. ووقوع هذا الأمر في الامم السابقة يعدّ من الأمور الواضحة الضرورية، ولكن بالنسبة لأمة النبي محمد صلى الله عليه وآله فإن الله تعالى كرم نبيّه بعدم ايقاع عذاب المسخ بحقهم ما داموا في الدنيا، غير ان الأمر يختلف بالنسبة للآخرة، فهناك تنشيء النفوس ابداناً على حسب ملكاتها التي اكتسبتها في الدنيا، فان كان الرجل صالحاً مستقيماً في الدنيا وقد ربّى نفسه على الخلق القرآني والملكات الفاضلة والاخلاق الانسانية، فان نفسه سوف تنشيء آنذاك بدناً هو على احسن صورة، اما اذا كان الشخص قد اكتسب في دنياه الملكات السبعية وكان انساناً غضوباً شريراً وقد تمكنت هذه الملكات منه حتى اتحدت مع جوهر ذاته، فان نفسه سوف تنشيء له بدناً مناسباً لحالها السبعية العدوانية، إما إذا جمع انسان ما أكثر من خلق سيء فكان غضوباً وبخيلاً وشبه

---

(١) بحار الأنوار، ج ٤٦، ص ٢٦١، تاريخ الامام محمد الباقر عليه السلام، باب ١٦ ح ٦ .

(٢) سورة البقرة ؛ الآية: ٦٥، سورة المائدة، الآية: ٦٠ .

ذلك فان النفس سوف تنشيء في حالة كهذه بدناً حيوانياً مناسباً لجميع هذه الملكات الراسخة وربما انشأت بازاء كل ملكة وخلق سيء بدناً كاملاً فيتعذب صاحبنا في أكثر من بدن وصورة.

الفارق بين المسخ والنسخ

القرآن الكريم أخبر بوقوع المسخ في الامم السابقة، ومن المسلّم ان الذي حصل لم يكن تناسخاً بمعنى أن تخرج النفس من جسد انسان وتحل في جسد قرد أو نحوه، بل ان البدن في الحالة هذه تكون فيه قدرة على الانقلاب، فإن نفس هؤلاء الأفراد كانت قادرة ـ قبل المسخ ـ على انشاء بدن انساني ولكن بعد ان نمت فيها الملكات الحيوانية فإنها سوف تنشيء بدناً مناسباً لهذه الملكات. والحاصل ان قدرة النفس على انشاء بدن مناسب لما عندها من الملكات أمر غير قابل للإنكار وقد دلت عليه آيات وروايات عديدة، كما انها تعدّ من المسائل المبرهن عليها كما سيأتي ذلك في بحث المعاد الجسماني ان شاء الله.

وقضية الرجعة شبيهة بتلك المسألة حيث لا يمكن إنكار الرجعة لمجرد انكار التناسخ وابطاله، اذ الرجعة شيء آخر. وإذا قدّر الله تعالى رجعة الإمام الحسين عليه السلام فلن تكون عن طريق خلق نطفة ثم جنين ومن ثم ادخال نفسه المباركة في بدن ذلك الجنين، من المؤكد ان الأمر لن يكون كذلك.



الفصل السادس

الموت والحياة وكيفيته

الموت حياة ملكوتية وأمر وجودي

الموت عبارة عن الانتقال من النشأة الظاهرة الملكية الى النشأة الباطنة الملكوتية، أو هو عبارة عن الحياة الثانوية الملكوتية بعد الحياة الأولية الملكية، وهو على أي تقدير أمر وجودي، بل هو أتمّ من الوجود الملكي، وذلك ان الحياة الملكية الدنيوية لا محالة مشوبة بالمواد الطبيعية الميتة وحياتها عرض زائل، بخلاف الحياة الذاتية الملكوتية حيث يحصل فيها الاستقلال للنفوس، وتلك الدار هي دار الحياة ولوازمها.

وبالجملة فإن الحياة الملكوتية ـ التي يعبّر عنها بالموت لكي لا تثقل على السمع ـ تكون متعلقاً للجعل والخلقة وواقعة تحت قدرة الذات المقدسة[1].

---

(١) قال الامام ﷺ في بداية هذا البحث بعد عرض رأي المحقق المجلسي حول وجودية الموت: يرى المحقق المجلسي ﷺ ان هذه الآية الشريفة ويقصد قوله تعالى: ﴿**الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً**﴾ فيها دلالة على أن الموت أمر وجودي، والمراد منها اما الموت الطاريء على الحياة أو العدم الأصلي. انتهى كلام المجلسي ﷺ.

ولا يخفى إن دلالة الآية الشريفة على وجودية الموت تبتني على الإيمان بأن الخلق تعلّق بالموت بالذات. أما اذا كان تعلّق الخلق بالموت تعلّقاً عرضياً فلا دلالة لها على المطلوب كما عليه المحققون. وعلى فرض دلالتها لا وجه لاحتمال ان يكون المراد من الموت العدم الأصلي، لأن كون العدم الأصلي وجودياً جمع للنقيضين، على ان اعتبار الموت عدماً أصلياً هو في نفسه غير صحيح. وبالجملة فالتحقيق ان الموت عبارة عن...

خروج النفس من الطبيعة واستقلالها عن البدن

ان النطفة تتحرك في جوهرها، وهي في حال تبدل دائم الى أن تستقر صورتها في خاتمة المطاف فتصير نفساً. والنفس هي الأخرى تواصل حركتها الجوهرية حتى تبلغ المراتب والدرجات المختلفة من التجرد، والاّ فهي في مرتبة من مراتبها موجود طبيعي أيضاً، ولكن بفعل الحركة الجوهرية المستمرة فيها يزداد تجرّدها شيئاً وتضعف الحيثية والوجهة الطبيعية فيها الى أن تحرر نهائياً من صدود الطبيعة .

وهذا الموجود الذي تخلّص من الطبيعة مرحلة بعد أخرى بالتدريج، كان في الأصل صورة طبيعية أولية صرفة، وقد تكاملت هذه الصورة وترقة بواسطة الحركة الجوهرية قدماً بعد اخرى حتى استطاعت ان تنتشل وجودها بالكامل من سجن الطبيعة لكي تحرر وتستقل، واستقلالها هذا لا يتحقق إلا بطيّها لآخر مراحل الطبيعة، فاذا تجاوزت المرحلة الأخيرة فقد استقلت وإلا فلا.

وموت الإنسان هو نتيجة لاستقلال النفس لا أن الموت يحصل فيتحرر الانسان من الطبيعة ويخرج منها. ومعنى تحقق الاستقلال هو التحرر من سجن الطبيعة، والتحرر من الطبيعة هو الموت.

الخروج التدريجي من الطبيعة الى البرزخ

لو أمعن الانسان نظره في الأمور الواقعية لأدرك بسهولة ان عالم البرزخ هو بمثابة البديل لما يتحلل ويضمحل من عالم الطبيعة مثلما ان اجزاء البدن تتحلّل وتستبدل بأجزاء اخرى تحلّ محلّها، وذلك أن اصل الطبيعة يتحلّل بالتدريج

أيضاً، ولو كانت لدينا عين بصيرة بالحقائق لكنا نشاهد بوضوح كيف ان جوهر الطبيعة يتحلّل ويتحول الى جوهر متناسب مع عالم البرزخ، ولرأينا كيف يغادر الوجود الانساني دائرة الطبيعة بالحركة الجوهرية الدريجية وكيف تصبح ذاته برزخية يوماً بعد آخر. وبعبارة ثانية اننا سنشاهد ان اصل الهوية والشخصية تنطلق من ناحية النقص «الطبيعة» متجهة صوب الكمال «عالم التجرد البرزخي» وهكذا تتبدل الجنبة الطبيعية بعد مدة وبواسطة السير التكاملي الى جنبة برزخية مع طروّ الضعف على أصل الطبيعة، فتظهر التجاعيد على الجلد، واذا صار الانسان نحيفاً من الصعوبة بمكان ان تعود اليه السمنة، مضافاً الى ما يعتريه من الضعف في السمع والبصر وجهازه الهضمي الذي سيصاب بعدة امراض نتيجة ضعف فعاليته وقد يظهر الارتعاش على مجمل اعضاء البدن ولا شك ان منشأ جميع هذه الظواهر وجذورها يعود الى تبدل مرتبة الطبيعة الى مرتبة التجرد البرزخي وهجر المرتبة الأولى «عالم الطبيعة».

مصاحبة الموت للإنسان منذ بدء حياته

لو قيّض للإنسان أن يتدبر حاله في آخر لحظات حياته الطبيعية ويتمكن من مشاهدة الموت بالمشاهدة العينية، لأدرك ان بداية الموت هي من حين شروع الحياة الطبيعية وهو يستمر مع صاحبه على نحو التدريج، حتى ان عمال عزرائيل هم بصدد انتزاع روح الانسان من بدنه منذ لحظاته الأولى في عالم الطبيعة ثم يختتم ذلك بلحظة نزع الروح، وفيها يقطع ما تبقى من علاقة مختصرة بين الإنسان وعالم الطبيعة، ويصار به الى الانتقال الى عالم البرزخ، تماماً كما إن علاقة الثمرة بالشجرة تبدأ بالضعف تدريجياً ولا يبقى منها سوى علاقة ضعيفة مع أعضائها

حتى اذا هبت الريح انقطع هذا الاتصال. والواقع ان حالة الموت تشبه مثال الشجرة والثمرة وهبوب الرياح.

وبعبارة أُخرى ان الوجود الوحداني منهمك دائماً بالحركة في الجوهر سائراً نحو الكمال وقاصداً للتحرر من قيد الطبيعة، ومع مرور الأيام تضعف علاقته ويضمحل اتصاله بالطبيعة، فاذا كانت ساعة الاحتضار انفصمت آخر علقة طبيعية وانفصل وجوده عن المادة والماديات، وآنذاك يصبح اجنبياً بالكامل عن عالم الطبيعة، فيعلم من ذلك ان ساعة الاحتضار هي ساعة الوداع مع الطبيعة، حيث يبتغي الموجود في تلك الساعة ان يتحرر تحرراً تاماً، بذاته وجوهره، عن أغلال الطبيعة وقيودها.

ضعف القوى والادراكات

عندما تتعلّق الإرادة الإلهية بتوفّي نفسك من هذه الدنيا، يصدر الأمر الى جميع القوى بأن تأخذ بالضعف والانحلال، كما تؤمر الإدراكات بالتعطل عن العمل والنشاط، فيختل اثر ذلك مصنع وجودك وتسلب منك قوى السمع والبصر والقدرة والنشاط، وتتحول الى كائن جماد سرعان ما يتفسخ ويتعفن بحيث لا تطيقه مشامّ الناس ولا يجرؤون على النظر اليه، هكذا تبدأ جميع اعضاء بدنك بالتحلل والزوال.

الموت الطبيعي يكون بإتمام السير الطبيعي

فيما يتعلق بدرجة الارتباط بين اكتساب الفضائل وسرعة الخروج من

الطبيعة، لابدّ أن يقال ان الأول بمثابة المعدّ والممهد للثاني، لا أنه بمنزلة العلة الحتمية له. بمعنى أن الانسان لو اكتسب المعقولات فلا بد ان بتحرر من عالم الطبيعة، كلاّ، فالخروج من دائرة الطبيعة والتحرر منها متوقف على اتمام الموجود لسيره الطبيعي، وهذا الأمر ذاتي قهري لا يمكن التفصي عنه بحال، ومادام الموجود لم يستكمل بعد سيره الطبيعي، فإن الموت الطبيعي لا يحصل البتة، وما قد يحصل من الموت الاخترامي فهو ناجم عن إخفاق الموجود في اتمام سيره الطبيعي. ولذلك من الممكن ان يكتسب انسان ما المزيد من المعقولات ولكنه مع ذلك لا يخرج من الطبيعة وذلك لأن سيره الطبيعي لم يستكمل بعد، ولكن اذا استكمل الموجود سيره الطبيعي، فإن اكتساب الفضائل يصبح حينئذ معدّاً للموجود لكي يكون له سير رحماني أيضاً،فاذا بلغ المرتبة الكاملة من التجرد العقلي اتخذ لنفسه موطىء قدم مع الخالدين في سلك الموجودات العقلية المجردة. أما اذا انشغل الموجود باكتساب الرذائل وصار ذلك الأمر معدّاً وممهداً لأن يسير سيره العقلي في ظل التربية الشيطانية، آنذاك يصبح الموجود موجوداً عقلياً شيطانياً لا سبيل له الى النجاة ويستقر في جهنم مع الخالدين فيها.

الموت هو الحياة الحقيقية

الموت ليس بهلاك، الموت هو الحياة، وذلك العالم هو عالم الحيوان بينما هذا العالم عالم ميت. لاتخافوا من الموت ولا ينبغي أن نخاف، الذي يجب أن يخاف من الموت هم اؤلئك الذين يظنون أن الموت فناء وهلاك وزوال.

الموت هو القرين الأرفع للحياة

نحن نتوهم إن الحياة هاهنا ذات شأن، وان عدم وجودنا هنا بمثابة نقص، والحال ان الحياة هنا هي صورة متنزلة للحقيقة القادمة من عالم الغيب، والموت ـ اذا كان موتاً انسانياً ـ هو في الواقع عودة الى تلك المرتبة الأسبق مع الاعتراف بالطبع باختلاف المراتب والشؤون.

أقسام الموت

الموت الطبيعي ؛ الأجل الحتمي

الموت الذي يحصل لأغلبنا هو موت اخترامي لا موت طبيعي، والموت الطبيعي يحصل للمعصوم الذي يظلّ سالماً ﴿**حتى مطلع الفجر**﴾[1].

ان الموت الطبيعي الذي لا يتأخر ساعة ولا يتقدم ساعة، لا يقع إلا حين يفاض على المادة جميع الصور التي كانت مستعدة لقبولها، فاذا أفيض على المادة كل ما كان ممكناً لها وتحول من الامكان الى الفعلية واستقلت النفس بحيث لا إمكان فيها بعد، آنذاك من المستحيل أن تتخلف النفس في البدن ولو آناً واحد .

ان خروج النفس من البدن ليس بالأمر الاختياري، فإن الاستقلال الكامل للنفس هو عين خروجها عن البدن، وهذا الاستقلال ليس بالاختيار وانما يتفق على أثر الحركة القهرية في جوهر الموجود .

إن الحركة الجوهرية هي أمر هو في ذاته حقيقة متصرمة ومتدرجة ،ومعنى فطام النفس عن الطبيعة ان هذه الحركة قد بلغت نهايتها، ذات النفس هي عين الحركة، ولا يمكن للنفس إلا ان تكون متحركة في جوهرها وسائرة نحو الكمال، وإلا لزم انقلاب الذات عما هي عليه. فإذا وصلت الحقيقة الجوهرية للنفس الى الحد الذي لابد ان تصل اليه طبق ناموس هذه الحركة، فإن النفس سوف تستقل

---

(١) سورة القدر الآية: ٥.

ولحين أوان فطامها عن الطبيعة، وآنذاك لا يمكن لها ان تحيد آناً عن هذا المصير المحتوم، قال تعالى: ﴿**لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**﴾[1]. فهذه الآية تشير الى الاجل الحتمي الوارد ذكره في الروايات.

الموت الاخترامي ؛ الأجل المعلّق

اما الموت الآخر فهو الموت الاخترامي الذي اشير اليه في الروايات تحت عنوان «الموت المعلّق» أو «الأجل المعلّق»[2]، وهو الموت الذي لا يمتنع عليه التأخير أو التقديم. وهذا الموت يحصل بسبب الحوادث الطارئة في الخارج، اذ يتفق احياناً ان يقع حادث خارجي يتسبب في تعطيل البدن رغم ان المادة ما زالت مستعدة لقبول افاضة صور اخرى عليها ولم تستكمل بعد حركتها الجوهرية ولم تصل الى الفعلية التامة، ومازالت النفس بحاجة الى البدن غير مستغنية عنه، غير أن صاحبنا دهسته سيارة أو وقع من مكان شاهق أو أصيب بمرض عضال فتهدم بدنه من الخارج أو من الداخل، ولم يعد مكاناً صالحاً لاحتضان النفس ممّا قد يضطرها الى تركه، غير انه والحال هذه ربما استطاع الطبيب ترميم ما تهشم من أجزاء البدن على نحو يتاحـ للنفس ان تواصل حركتها الجوهرية فيه، على أنها لا تقف مكتوفة الأيدي في مثل هذه الحالات بل تساهم مساهمة رئيسية فى اصلاح البدن، فإذا تم لها وللطبيب ذلك أو تدخلت ارادة نبيّ أو ولي او صاحب كرامة في

---

(١) الأعراف، الآية: ٣٤.

(٢) عن ابي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجلّ: «قضى أجلاً وأجلٌ مسمّى عنده».
قال: هما أجلان: أجل محتوم وأجل موقوف.
أصول الكافي، ج ١، ص ١٤٧، كتاب النوحيد، باب البداء، الحديث ٤.

اعمار ما تلف من دار البدن ربّما استطاعت النفس البقاء في ذلك البدن فلا يـقع الموت، اذ النفس ما زالت غير مستقلة عن البدن وهو أيضاً مـازالت فـيه قـوى واستعدادات لم تبلغ بعد مرحلة الفعلية. هذا الموت كان معلّقاً على عدم مـجيء الطبيب وعلى عدم حنكته في إصلاح البدن وعلى عدم وجود اصحاب الكرامات ليصلحوا الخلل بنَفَسهم المداوي، لقد كان هذا الموت معلقاً على هجوم الجراثيم وعلى مقاومتها لدواء الطبيب بحيث تتمكن من مواصـلة تـدميرها للـبدن مـن الداخل حتى ينهار.

والى هذا النوع من الموت أشار الشاعر:

قلت للنفس الى أين الذهـاب   قالت الدار بها حـل الخـراب

واذا خربت الدار فقد شدّت النفس الرحال، ولو حـيل دون خـراب الدار لبقيت النفس كما في الموت الاخترامي، اما في حالة الموت الحتمي فلا سبيل الى الوقوف بوجه انهيار الدار ولا شفيع الى النفس لإقناعها بالبقاء.

بيان آخر حول الموت الطبيعي والاخترامي

قلنا ان النفس صورة البدن والبدن تابع لها تبعية ذاتية، وان النفس بتجردها وحركتها الجوهرية تتجه نحو الاستقلال عن عالم المادة واللحاق بعالم الغـيب. وكلما ازداد تجرّدها ازداد قربها وانجذابها نحو عالم الغيب وقلّ اشتغالها بالمادة. وعلى أثر انصراف النفس عن الاهتمام بالبدن، يعتريه الكلل والمـلل والضـعف والانحطاط وخوار القوى حتى اذا اسـتقلت النـفس عـنه بـالتمام لفـظته بـعيداً واعرضت عن الطبيعة بالكامل بعد ان كانت في حـالة إعـراض تـدريجي عـنها بواسطة الحركة الجوهرية الذاتية، وذلك هو الموت الطبيعي.

وقد يتفق أحياناً ان خطراً يداهم البدن ،وهو مازال في منتصف سيره الطبيعي وحركته المقدرة فيسلب منه قابلية احتضان النفس ويحول دون استكمال النفس التي هي صورة لمادة البدن. وبالطبع فان مادة كهذه ما عادت قابلة لتدبير النفس، ولبست وعاءً مناسباً لأن تواصل النفس فيه سيرها الجوهري والتكاملي. فاذا سقطت المادة عن القابلية فان الصورة لابد أن تفارقها، لقد بات البدن غير قادر على استضافة النفس وتوفير الظرف المناسب لإكمال حركتها الجوهرية نحو الكمال. فتضطر النفس الى مفارقة البدن قبل بلوغها المرتبة الثابتة لها من قبل، بشرط لا، وهكذا تُقطف الثمرة قبل ينعانها وتحول الحوادث دون ازدهار هذا البرعم وبلوغه الحدّ اللائق به من النضج والكمال. وهذا هو الموت الاخترامي الذي يشار اليه في قول الشاعر:

قلت للنفس الى أين الذهاب   قالت الدار بها حلّ الخراب!

الموت الاختياري

قال الله تعالى: ﴿فلمّا تجلّى ربّه للجبل جعله دكاً﴾[1].

الله سبحانه وتعالى تجلّى لجبل الطور، أو لجبل إنّية موسى فصعق موسى...ان الأنبياء والأولياء التابعين للأنبياء تمكنوا خلال حياتهم من تخريق الحجب التي تحول بينهم وبين الحق تعالى فحصل لهم الصعق وماتوا بالموت الاختياري. الله سبحانه ينجلّى لهم وينظر اليهم، وهم يشاهدون التجلّي الالهي ويُدركونه بنظرة عقلية باطنية روحية عرفانية.

١٠ / ١ / ٨٠

---

(١) سورة الأعراف، الآية ١٤٣.

الشهادة حياة ابدية

الشهادة ليست موتاً، انها حياة خالدة، والانسان انما يستشهد طمعاً بالفوز بتلك الحياة الخالدة.

٧٩/٩/٩

الشهداء مرزوقون عند ربّهم

الشهداء احياء عند ربّهم يرزقون. هم الآن في محضر الربّ تعالى وقد نالوا ارزاقهم المعنوية الدائمية، لقد سلّموا لله تعالى أعزّ ما لديهم وهو أرواحهم، وقد تقبلها الله تعالى عنهم بأحسن القبول.

٨٠/٤/٢

عظمة منزلة الشهداء

﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾[1]... الكلام في هذه الآية الكريمة ليس عن الحياة بعد الدنيا، لأن جميع المخلوقات في ذلك العالم حية ولها نفس انسانية على اختلاف المراتب من الحياة الحيوانية وما دونها الى الحياة الانسانية ومافوقها، بينما الآية تتحدث عن شرف عظيم خاص بالشهداء في سبيل الله وهذا الشرف هو الحياة عند الرب والورود على ضيافة الله... هذه الحياة وذلك الرزق يختلفان عن الحياة والرزق

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٦٩.

الموجودين في الجنة، إنهما عبارة عن لقاء الله وضيافته، أليس ذلك هو مضمون الوعد الوارد لأصحاب النفوس المطمئنة في قوله تعالى: **﴿فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾**[1]. ولا شك ان المصداق البارز لهذه الآية هو سيد الشهداء سلام الله عليه.

٩ / ٢ / ٨٤

الانسان الكامل وحده يدرك حقيقة الشهادة

الشهادة في سبيل الله ليست بالشيء الذي يمكن معرفة قيمته بالمعايير المادية والبشرية، ولا يمكن أن ندرك عظمة مقام الشهيد في طريق الحق والهدف الإلهي بنظرنا الإمكاني، بل لا بدّ لإدراك هذه المنزلة وعظمتها من معيار الهي ومنظار ربوبي، ودون ذلك خرط القتاد، لا نحن ولا حتى الافلاكيون قادرون على ادراك كنه هذه المنزلة. وذلك لأن هذه الأمور هي من مختصات «الانسان الكامل» وهو مقام شامخ وحافل بأسرار لا يدركها سكان الملكوت فضلاً عن غيرهم.

٨٣/٩/٢٢

النظر الى وجه الله ثمرة الشهادة

قال رسول الله ﷺ: «للشهيد سبع خصال من الله؛ أوّل قطرة من دمه مغفور

---

(١) سورة الفجر، الآية: ٢٩، ٣٠.

له كل ذنب... والسابعة ان ينظر في وجه الله وإنها كرامة لكل نبي وشهيد»[1].

محل الشاهد هو الخصلة السابعة حيث يظهر من الحديث الشريف ان النظر الى وجه الله هو ثمرة من ثمار الشهادة، وان هذا النظر هو راحة لكل نبي وشهيد. ولعل النكتة فيه ان فيما بيننا وبين الحق تعالى حجبا عديدة، وجميع هذه الحجب تنتهي الى حجاب الانسان الذي هو الحجاب الاكبر الذي يحول دون رؤية وجه الله وتجليات الحق تعالى، وهو الحجاب الذي اليه تنتهي جميع الحجب الاخرى سواء كانت حجب ظلمة أو حجب نور. ان أنفسنا هي حجاب بيننا وبين وجه الله، فإذا وفّق انسان لأن يخرق هذا الحجاب وذلك من خلال التضحية بحياته في سبيل الله، يكون قد خرّق مبدأ جميع الحجب ومنتهاها. لقد خرّق حجاب الذات والانانية والعجب وجاهد في سبيل الله ودينه ودولته وقدم أعزّ ما يملك في هذا السياق وعلى طبق من التفاني والإخلاص، فلماذا لا ينخرق هذا الحجاب؟

النظر الى وجه الله غاية كمال الانسان

الشهداء الذين قدّموا أرواحهم قرابين في سبيل الله تعالى وضحّوا بأعزّ ما لديهم في هذا الطريق، وخرقوا بذلك حجاب الأنا، يكون جزاؤهم على الله تعالى بأن يتجلى لهم، كما يتجلى للأنبياء الذين قدّموا كلّ ما لديهم لله وخرّقوا جميع الحجب التي تحول بينهم وبين رؤية الحق تعالى. وطبق الرواية المارّة آنفاً فإن الشهيد حكمه في ذلك حكم النبي حيث قدّم كل شيء وكافأه الله على ذلك

---

(١) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٩ و ١٠، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الباب «١» الحديث ٢٠.

بالتجلي عليه ليتمكن من النظر الى وجه الله.

ان هذا غاية ما يمكن أن يصل إليه الإنسان من كمال، لقد قرنت الرواية السالفة والواردة في كتاب الكافي بين الأنبياء والشهداء وساوت بينهما في شرف النظر الى التجلي الإلهي، فالشهيد ـ طبق الرواية ـ ينظر الى وجه الله مثلما النبيّ له ذلك ومرجع ذلك الى أنّ الإثنين مشتركان في خرق حجب الأنا فبلغوا أرفع مقام يمكن أن يبلغه بشر، ان هذا المقام هو هدّية إلهية لكلّ من النبي والشهيد بعد أن بذل كل منهما ما بذل بحسب سعته الوجودية.

٨١/١/١٠

الحضور والشهود في مقام جمع الجمع

الرجال العظام الذين اختاروا مسلك الشهادة، وهاجروا من العالم الأدنى والدنيا الدنيّة الى الوادي الأيمن في الملكوت الأعلى عثروا على ينبوع الحياة وارتووا من مناهل ﴿ارجعي الى ربّك﴾[1] وفازوا برؤية جمال الحق وتحصيل رضاه «وكفى بهم فخراً...».

رضوان الله وجوار الأنبياء والأولياء

لقد اشترى الله من هؤلاء أنفسهم بأنّ لهم الجنة، وضمن لهم أجرهم عليه حياةً خالدة، وتلك ـ لعمري ـ أمنية العاشقين والمشتاقين وغاية أعمال العارفين

---

(١) الفجر / ٢٨.

وآمالهم، يا ليتنا كنا معهم! وهنيئاً لهم لذة الأنس وجوار الأنبياء العظام والأولياء الكرام وشهداء صدر الاسلام، وطوبى لهم نسيم رحمة الحق ورضاه، و﴿رضوان من الله اكبر﴾[1].

٢٨ / ٤ / ٨٦

علّة خلق الموت

ليس لنفوس الانسانية في بدء الخلقة والفطرة سوى محض القابلية والاستعداد، وهي عديمة الفعلية إن في جانب الشقاوة أو في جانب السعادة، ولا يتبدل هذا الاستعداد الى فعلية ويحصل التميّز إلّا بعد الوقوع تحت هيمنة وتصرف الحركات الجوهرية والفعلية الاختيارية. فامتياز السعيد عن الشقي والغثّ عن السمين يبدءان من حين الحياة الملكية، على ان غاية خلق الحياة هو تحصيل الامتياز والاختيار للنفوس، فيعلم من ذلك كيف يترتب الامتحان على الخلق. على أن خلق الموت دخيل هو الآخر في تحصيل هذه الامتيازات وهو الصورة الأخيرة التي بها ينتقل الإنسان (الى العالم الآخر). وبالجملة، فإن معيار الامتياز هوالصور الأخروية الملكية وحصولها بالحركات الجوهرية الاختيارية والدنيوية الملكية...

وهذه هي الصور الباطنية للنفس ومحل الامتيازات الواقعية للأرواح، أو هي مظاهر الامتيازات الغيبية الذاتية، بل يمكن القول بناء على تأثر القلب والباطن بالأعمال الظاهرية، ان هذه الامتيازات تحصل بواسطة الأعمال أيضاً،

(١) التوبة / ٧٢.

وعليه فإن امتحان الأعمال هو امتحان للذاتيات كذلك:... إنّ الكون والحصول في النشأة الدنيوية وخلقة الموت والحياة يُوجب بذاته امتياز الأعمال الحسنة والسيئة، اما خلقة الحياة نواضح، واما خلقة الموت فلأنّه مع العلم بعدم ثبات الحياة الدنيوية وحصول الانتقال عن هذه النشأة الفانية، تتباين أعمال الإنسان ويحصل الامتياز.

سبب الخوف من الموت

حبّ الدنيا والتعلّق بها

اعلم ان الانسان وليد عالم الطبيعة، وأمّه هذه الدنيا وماؤها وترابها من، ولذلك فانّ حبّها مغروس في قلبه من أول النشوء والنماء وكل ما امتدّ به العمر نمت هذه المحبة في قلبه وازداد ارتباطه بالدنيا بواسطة القوى الشهوية والآلات الالتذاذية التي وهبها الله إياه لأجل ان يستخدمها في حفظ الشخص والنوع. والإنسان يحسب ان هذا العالم هو محلّ لذائذه ومعائشه ويظن أن الموت سبب انقطاع تلك اللذائذ والأرزاق، وحتى لو اعتقد بعالم الآخرة وكيفياتها وكمالاتها متأثراً ببراهين الفلاسفة واختبار الأنبياء (صلوات الله عليهم)، فإن هذا الإيمان يبقى سطحياً لا ينفذ الى أعماق قلبه، ناهيك عن أن يصل به الى مقام الاطمئنان.

حبّ البقاء وبغض الفناء

ثم إنّ الإنسان يحبّ البقاء حباً فطرياً، وهو ينفر من الزوال ويبغض الفناء، ويعتقد ان الموت نوع من انواع الفناء، وهو قد يصدّق بعقله ان هذه الدنيا دار فناء و ليست سوى قنطرة للورود على العالم الباقي السرمديّ، إلّا إنّ العبرة بما في قلبه، وغاية الكمال حينئذ هو تحصيل مرتبة الاطمئنان التي سأل النبيّ ابراهيم خليل الرحمن خليله الحق تعالى الوصول إليها فاستجاب له (عز وجلّ)[1].

---

(١) إشارة الى قوله تعالى: ﴿واذ قال ابراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ البقرة: ٢٦٠.

وعليه، فإن القلوب تبتلى بحب البقاء في هذا العالم والخوف من الموت إما لعدم ايمانها بالآخرة أساساً وإن كان لديهم ـ مثلنا ـ تصديق عقلي، أو بسبب انعدام الثقة والاطمينان. ولكن إذا اطلعت القلوب على ان هذا العالم هو اسوأ العوالم وأرذلها، وأنّه دار الفناء والزوال والتصرّم والتغيّر وعالم الهلاك والنقص، اما عوالم ما بعد الموت فكلّها أبدية باقية وهي دار الكمال والثبات والحياة والبهجة والسرور، آنذاك تميل القلوب الى تلك العوالم ميلاً فطرياً يصاحبه نفور من هذا العالم. ولو ارتقى الانسان الى مقام ارفع وبلغ مقام الشهود والوجدان ورأى الصورة الباطنية لهذا العالم وذلك العالم وادرك حقيقة التعلّق بكلّ منهما فسوف لا يطيق المكوث في هذا العالم وينفر منه نفوراً يجعله يشتاق للخلاص من هذا المحبس الظلماني والغلّ والقيد الزماني.

وقد أشير الى هذا المضمون في كلام الأولياء، قال مولى الموالي عليه السلام: «والله لابن أبي طالب آنَسُ بالموت من الطفل بثدي أمه»[1] وذلك أنّ هذا المولى الأجلّ قد رأى بعين ولايته حقيقة ذلك العالم، فهو غير مستعدّ لا ستبدال جوار رحمة الباري عز وجل بما في العالمين أجمع.

الخوف بسبب عدم الإيمان بالمعاد

قال علي الاكبر بن الحسين عليه السلام لأبيه: أولسنا على الحق؟ قال عليه السلام: بلى، قال: إذن لا نبالي بالموت!

إنّ الذي يرهب الموت هو الذي يظنّ ان ما بعد الموت عدم وفناء، وان كل ما هو موجود فهو مرهون بهذه الحياة الحيوانية، ومن كان يعتقد بذلك، فمن

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ٥.

الطبيعي ان يبذل جهده في الحرص على هذه الأيام المعدودة ويخاف ان يفارق الدنيا. اما الانسان المسلم الذي يعتقد بالقرآن والاسلام والعالم الآخر، ويعتبر أن الحياة في ذلك العالم أرفع وأسمى من الحياة الحيوانية في هذا العالم، فعلام وممّ يخاف؟ ان الموت ـ وفق هدا المعيار ـ عملية انتقال من مكانٍ الى آخر أفضل منه وأحسن.

١٥ / ٧ / ٧٩

عدم الاعتقاد بحياة افضل من الحياة المادية

ان منطق هؤلاء (الشهداء) يتلخّص بالإيمان بأننا من الله وسنعود اليه، واذا كنا من الله وهو الذي وهبنا كل شيء فعلام الخوف من انفاق كل شيء في سبيل رضاه، أما الذين يعتقدون ان هذه الحياة الدنيا هي بمثابة كل شيء ويظنّون انّ القيامة والبعثة تحصلان هنا في هذا العالم أيضاً ويُنكرون ما سوى ذلك، اولئك هم الذين يخافون الموت وبالتالي يفضّلون الموت الحيواني على الموت الإنساني.

٣١ / ٨ / ٨١

مفاسد التعلّق بالدنيا وحبّ ما فيها

من مفاسد حبّ الدنيا والتعلق بها، ان تحصل لدى الانسان خوف ورهبة من الموت، وهذا الخوف الناجم عن حب الدنيا والتعلق بها قلبياً مذموم جداً، وهو غير الخوف من (المرجع) والذي يُعدّ من خصال المؤمنين. وانّ أعظم شدة الموت هي في الضغط الروحي المسبّب عن التعلق بالدنيا والخوف من الموت نفسه، يقول المحقق البارع والمدقق الاسلامي الكبير السيد الداماد في كتاب القبسات

وهو من الكتب القيمة: «لا تخافنّك الموت فإنّ مرارته في خوفه»[1].

عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى أبي ذر فقال: يا أبا ذر، ما لنا نكره الموت؟ فقال: لأنكم عمّرتم الدنيا وأخربتم الآخرة، فتكرهون ان تنقلوا من عمران الى خراب. فقال له: فكيف ترى قدومنا على الله؟ فقال: أما المحسن منكم فكالغايب يقدم على أهله، وأما المسيء منكم، فكالآبق يردّ على مولاه. قال: فكيف ترى حالنا عند الله؟ قال: اعرضوا اعمالكم على الكتاب، ان الله يقول: ﴿**ان الأبرار لفي نعيم، وان الفجار لفي جحيم**﴾[2]. قال فقال الرجل: فأين رحمة الله؟ قال: ﴿**رحمة الله قريب من المحسنين**﴾[3].

قال ابو عبد الله عليه السلام: «وكتب رجل الى أبي ذر رضى الله عنه: يا أبا ذرّ، أطرفني بشيء من العلم، فكتب إليه: انّ العلم كثير، ولكن ان قدرت ان لا تسيء إلى من تحبّه فافعل. فقال الرجل: وهل رأيت احداً يسيء الى من يحبّه؟! فقال له: نعم، نفسك احبّ الأنفس إليك، فإذا أنت عصيت الله فقد أسأت اليها»[4].

سبب خوف المتوسّطين

...وأما خوف ونفور المتوسطين وهم الذين لا إيمان لهم بالآخرة، فمرجعه إلى ان قلوبهم متجهة صوب إعمارالدنيا، غافلين عن إعمار الآخرة، ومن هنا فليس لديهم ميل ولا رغبة في الانتقال ممّا عمروه الى ما خرّبوه، كما قال أبو ذر، وهذا ايضاً بسبب ضعف الايمان وقلّة الاطمئنان، وإلّا فمع الايمان الكامل،

---

(١) القبسات، ص ٤٧٩، وقد ورد في القبسات المطبوعة عبارة: استهينوا بالموت.

(٢) الانفطار / ١٤ و ١٥.

(٣) الأعراف / ٥٦.

(٤) اصول الكافي، ج ٢، ص ٤٥٨، كتاب الايمان والكفر، باب محاسبة العمل، الحديث ٢٠.

لامجال للاشتغال بالأمور الدنيوية والغفلة عن أمور الآخرة، وبالجملة فإن منشأ هذه المخاوف هو عدم صلاح الأعمال ومخالفة المولى المتعال، وإلّا فلو كانت صحيفة اعمالنا بيضاء وكنّا قد حاسبنا أنفسنا في حينها، فلن يبقى مبرر للخوف والهلع من الموت وما بعده، وذلك أن العدل هو أساس الحساب هناك، والمحاسب هو العدل على الأطلاق، فالسبب في خوفنا من الحساب هو سوء حسابنا!

خوف الكمّل من عظمة الحق تعالى

ومن هنا يُعلم حال الكمّل والمؤمنين وأصحاب النفوس المطمئنة، إذ لا نفور لهم من الموت وان كانوا يهابونه، والسبب في هذه الهيبة هو استشعار عظمة الحق تعالى وجلالة ذاته المقدسة كما قال رسول الله ﷺ: «فأين هول المطّلع؟!»[1]. وقد راودت علياً عليه السلام ليلة التاسع عشر من رمضان رهبة عظيمة مع كونه القائل: «والله لابن أبي طالب آنس بالموت من الطفل بثدي أمه»[2].

واعلم ان بين الناس اختلافاً عظيماً في درجة الخوف من الموت والنفور عنه: ولهذا الاختلاف مناشيء ومباديء شتى، وما أشار إليه أبو ذر (ره) هو بيان لحال المتوسطين من الناس. ونحن نبيّن هنا إجمالاً حال الفريقين الآخرين من الناس؛ الكمّل والناقصين.

سبب خوف ونفور الناقصين من الموت

فاعلم يا عزيزي ان كراهتنا للموت وخوفنا منه... هي بسبب ان الانسان

---

(١) تفسير البرهان، ج ٤، ص ٥١٧، ذيل الآية الأولى من سورة النصر، حديث ٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة: ٥

مجبول ومفطور على حبّ البقاء والحياة والنفور من الفناء والممات.

وهذا مربط ببقاء المطلق وحياته الدائمية السرمدية، أي البقاء الذي لا يشوبه فناء، والحياة التي لا يطرأ عليها زوال. وقد حاول بعض الأجلّة اثبات المعاد بواسطة هذا الأمر الفطري الجبلّي وذلك ببيان لا مجال لا يراده هنا. وحيث وجد هذا الحبّ وذلك النفور في فطرة الإنسان، فكلّما توصّل الى أنه جزء من ذلك العالم الباقي مال إليه وأحبّه وعشقه، وتنفّر من العالم على الجانب المقابل وحيث يضعف ايماننا بعالم الآخرة ولا تطمئن قلوبنا إلى الحياة الأزلية والبقاء السرمدي لذلك العالم، يظهر فينا بحسب تلك الفطرة والجبّلة نوع من التعلّق بهذا العالم والنفور من الموت.

إنّ الادراك والتصديق العقلي شيء والإيمان والطمأنينة القلبية شيء آخر. والذي لدينا نحن هو إدراك عقليّ أو تصديق تعبّدي بحقانية الموت وأنه انتقال من النشأة النازلة المظلمة الملكية الى عالم آخر هو عالم الحياة الدائمة النورانية والنشأة الباقية العالية الملكوتية، بيد ان قلوبنا نفتقر الى هذه المعرفة ولا أثر لها في افئدتنا التي أخلدت الى أرض الطبيعة والنشأة الملكية، حتى أصبحنا نحسب انّ الحياة الحقيقة هي هذه الحياة الحيوانية النازلة الملكية ولا نقرّ بوجود الحياة والخلود في عالم الآخرة ودار الحيوان. ومن هنا نجد أن في نفوسنا ركوناً الى هذا العالم واعتماداً عليه، بينما نفرّ من ذلك العالم وننفر عنه. وكلّ هذه المتاعب التي نواجهها ترجع الى ضعف الإيمان وقلة الاطمينان. لو آمنا بعالم الآخرة وما فيه من حياة خالدة ولو معشار إيماننا بهذه الحياة وثقتنا بالعيش فيها، لصارت قلوبنا معلّقة بأنوار ذلك العالم ولكنّا في صدد تنقية هذه القلوب وإعمار النفوس، ولكن هيهات فقد جفّت مناهل إيماننا وانهار بنيان يقيننا، فكان لابدّ لنا من أن نخاف الموت ونخشى الزوال والفناء وليس لذلك الداء من دواء سوى ان نعمر قلوبنا بالإيمان والفكر والذكر النافع والعلم والعمل الصالح.

الاحتضار وخصوصياته

مشاهدة عالم الغيب

وقت الاختضار والموت هو وقت المعانة، حيث تفتح العين الغيبية المكوتية لكي نشاهد بالعيان آثار ذلك العالم وتنكشف للمحتضر شمّة من أحوال الملكوت ويرى بعض آثار أعماله وأحواله.

مشاهدة الدرجات والدركات

قبل خروجه من هذا العالم، تنكشف للإنسان بعض مقاماته ودرجاته ودركاته، فإما ان يخرج من الدنيا بالسعادة التامة، وصورتها الكاملة حبُّ الربّ، او يخرج بالشقاوة التامة، وباطنُها بغضُ الحق.

تفاوت معاينات أهل الكفر والايمان

يشاهد الإنسان حال احتضاره آثار وصور أعماله، ويسمع البشارة من ملك الموت بالجنة او النار. فاذا انكشفت عليه هذه الآثار الى حدّما، تنكشف له، بالمعاينة، الآثار التي حصلت في قلبه بسبب أعماله وافعاله؛ من سعةٍ وانشراح ونورانية أو ضيقٍ وكدورة وظلمانية. واثناء معاينة البرزخ، يصير القلب مستعداً لرؤية النفحات اللطفية والجمالية وتظهر فيه آثار تجليات اللطف والجمال إن كان

من أهل السعادة والإيمان فإذا كان من أهل السابقة الحسنى والحبّ والجذب الربوبي فقد عمرُ قلبه بحبّ لقاء الله واتّقدت في جوانحه نار الشوق الى جمال المحبوب، وفي هذا التجلّي والشوق كرامات ولذّات لا ينالها إلا ذو حظ عظيم.

فإن كان من أهل الايمان والعمل الصالح أُفيض عليه من كرامات الحق تعالى بما يتناسب وقوة إيمانه وخلوص اعماله، وسوف يرى تلك الكرامات بالعيان حال الاحتضار فيشتاق الى الموت ونيل تلك الكرامات الالهية. ويرحل من هذه الدنيا وقلبه طافحٌ بالروح والريحان والبهجة والسرور، ولا تقدر أبصارنا الملكية وأذواقنا الدنيوية على إدراك تلك البهجة والسرور ورؤية تلك الكرامات.

أمّا إذا كان المحتضر من أهل الشقاوة والجحود والكفر والنفاق والأعمال الذميمة والأفعال السيئة، سوف ينكشف له من آثار الغضب والقهر الإلهي ولفحات دار الاشقياء بمقدار ما اكتسب من تلك الأعمال والخصائص، فيداهمه خوف ونحوّل خطير بحيث لا يعود ثمة شيء أبغض عنده من تجلّيات القهر والجلال الإلهي. وعلى أثر هذا البغض والعداء سيواجه ضغوطاً وظلمات وعذابات لا يعرف مداها إلّا الذات المقدسة للحق تعالى. وهذا الحكم يشمل اولئك الذين رفعوا في هذه الدنيا لواء الجحد والنفاق وبرزوا لمحاربة الله وأوليائه. أما أهل المعاصي والكبائر، فتظهر لهم جهنم بالمقدار الذي يوازي ما اجترحته أيديهم، وآنذاك لن يكون ثمة شيء لديهم اكثر بغضاً من الانتقال عن هذا العالم، فيرحلون عن هذه الدنيا بعنف وتضييق وزحمة وضغط، مع حسرة في قلوبهم لا توصف.

مشاهدات ساعة الاحتضار مظهرةُ لباطن الانسان

الإنسان في حال المعاينة والاحتضار، إنّما يشاهد باطنه الذي لم يكن مطلعاً عليه، ويرى البذر الذي كان قد بذره في مزرعة وجوده. إن الحياة الدنيوية

كانت بمثابة الستر الذي يغطّي على عيوبه، والحجاب الذي يحجبه عن المعرفة، فإذا ما أزيح هذا الستر وانكشف الحجاب، لا محالة يرى الانسان رشحةً ممّا في باطن ذاته ممّا صنعه بيديه.

في العوالم الاخرى، لا يرى الانسان من العذاب والعقاب إلّا ما اكتسبه بيديه في هذا العالم؛ وما كان لديه من اعمال صالحة واخلاق حسنة وعقائد صحيحة في هذه الدنيا، سوف تتجسّد صورتها في العالم الآخر فيراها بالعيان مقرونةً بسائر الكرامات التي تفضل بها الحق تعالى عليه. روى صاحب تفسير الصافي في ذيل تفسير الآية الكريمة ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره...**﴾[1]، عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال: «هي أحكم آية في القرآن، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يسمّيها الجامعة»[2].

فيُعلم اذن، ان محبّة الباري ـ عز وجلّ ـ واوليائه الكرام لو ترسّخت في قلوبنا، ولو لبسنا جلباب الطاعة لذاته المقدسة وأضفينا على قلوبنا وجهة إلهية ربانية، سوف تظهر لنا، حين المعاينة، الحقيقة بعينها وبصورتها الجميلة، واذا حصل العكس، وكانت وجهة قلوبنا دنيوية ومنْصرفةً عن الحقّ تعالى، فمن الممكن ان تنمو بذور العداوة والبغضاء لله واوليائه في قلوبنا، حتى إذا حان وقت المعاينة اشتدت هذه العداوة وظهرت منها آثار غريبة ونتائج مروّعة حسبما سمعت.

العين الملكوتية حال الاحتضار

سأل رجل ابا عبد الله عليه السلام قال قلت: من أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقاءه ومن

---

(١) الزلزال / ٧و ٨.

(٢) تفسير الصافي ـ تفسير الآية ٧ من سورة الزلزال، وقد نسب هذا الحديث الى (قيل). ولكن صاحب جمع البيان رواه في تفسير الآية نفسها عن عبد الله بن مسعود.

ابغض لقاء الله أبغض الله لقاءه؟ قال: نعم، فلت فوالله إنا لنكره الموت. ففال: ليس ذلك حيث تذهب. إنما ذلك عند المعاينة؛ إذا رأى ما يحبّ فليس شيء أحبّ عليه من أن يتقدم على الله، والله تعالى يحب لقاءه، وهو يحبّ لقاء الله [حينئذ]. واذا رأى ما يكره، فليس شيء أبغض [إليه] من لقاء الله، والله يبغض لقاءه[1].

ظهور الولاية وحضور الأئمة

يعلم من هذا الحديث الشريف، ان ساعة الاحتضار اذا حلّت فان بعض أحوال الإنسان ومقاماته تتكشّف له حين المعاينة، وهذا الأمر موافق لضربٍ من البرهان ومطابق لمكاشفات أصحاب الكشف والعيان، ومفاد الأخبار والآثار الواردة. فما دام الانسان عاكفاً على تعمير هذه الدار، وقلبه متوجهٌ نحو هذه النشأة غارقاً في سكرة الطبيعة ومخدِّرات الشهوة والغضب، فهو محجوب بالكامل عن صور اعماله واخلاقه، ومحروم من آثارها في ملكوت قلبه. فإذا داهمته سكرات الموت وضغطاته، انصرف الانسان عن هذا النشأة انصرافاً جزئياً. فاذا كان من اهل الايمان واليقين وكان قلبه متوجهاً الى هذه العوالم، فان عاقبة أمره تؤول الى انصراف وجهة قلبه نحو ذلك العالم، يُعينُه على ذلك السائق المعنوي وملائكة الله الموكّلون بأمر سوقه نحو ذلك العالم، فاذا حصل هذا الانصراف وذلك السوق انكشفت للمحتضر عيّنات من عالم البرزخ، وفتحت له نافذة نحو عالم الغيب، وانكشفت له حاله ومقامه الى حدٍّ، وفي ذلك روي عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «حرام على كل نفس ان تخرج من الدنيا حتى تعلم أنه من اهل الجنة هي ام من اهل النار»[2] ونورد هنا حديثاً شريفاً يناسب المقام رغم

(١) الكافي، ج ٣، ص ١٣٤، كتاب الجنائز، باب ما يعاني المؤمن والكافر، ح ١٢.

(٢) علم اليقين، ج ٢، ص ٨٥٣، المقصد الرابع «في ذكر الموت».

طوله، غير انه يتضمن البشارة للموالين لأهل بيت العصمة عليهم السلام، وهو الحديث الذي نقله الفيض الكاشاني رحمه الله في كتاب (علم اليقين) قال:

«وفي كتاب الحسين بن سعيد الأهوازي عن عبّاد بن مروان، قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: منكم والله يقبل، ولكم والله يغفر، الى قوله... يدخل عليه من فيح ريحها ولهبها»[1].

إظهار ما يميل إليه الانسان

قيل ان آخر المطاف بالإنسان إذا أراد الرحيل من هذا العالم، أن تأتيه الشياطين التي تريد أن لا يرحل الانسان من هذا العالم موحدّاً، فيظهرون أمام عينيه الأمور الدنيوية التي كان متعلقاً بها.

خطر التعلّق بالدنيا اثناء الاحتضار

الانسان في خطر عظيم جراء تعلّقه بالدنيا وميله الشديد إليها، وذلك ان مخلّفات العالم الملكي تبقى في قلب الانسان حين مشاهدته عالم الغيب، ومن الممكن حينئذ ان ينكشف له حجاب الصورة ولو جزئيّاً، فيرى ما قد أعدّ الله في ذلك العالم له من فراق مع ما يحبّ (هذه الدنيا) واطباق ظلمات ذلك العالم عليه، وكنتيجة لذلك يخرج من هذه الدنيا وهو حانق على ربّه وساخط على سدنة الحضرة الربوبية من الملائكة العاملين، ولك ان تتصور حال من يفارق الدنيا وهو على هذه الحال.

---

(١) علم اليقين، ج ٢، ص ٨٥٤ ـ ٨٥٦، المقصد الرابع «في ذكر الموت»؛ فروع الكافي ج ٣، ص ١٣١، كتاب الجنائز، باب ما يعاين المؤمن والكافر، الحديث ٤.

حال محبّ الدنيا حين الاحتضار

هذا، وقد نقل شيخنا الجليل (دام ظله) عن والده الكريم أنه كان يخشى كثيراً من عاقبة تعلّقه الشديد بأحد أبنائه، وقد ارتاض أواخر عمره كثيراً حتى استطاع ان يتخلّص من هذا التعلّق، وقد ابتهج لذلك كثيراً، ومن ثمّ انتقل الى دار البهجة والسرور وهو على هذه الحال ـ رضوان الله عليه ـ.

وفي الكافي بإسناده عن طلحة بن زيد، عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «مثل الدنيا كمثل ماء البحر، كلّما شرب منه العطشان ازداد عطشاً حتى يقتله»[1].

ظهور الأمراض الباطنية والنفسية

ما أن يحلّ الموت وتنصرف النفس عن الاهتمام بالبدن، حتى ترتفع جميع الأمراض الجسمية والاضطرابات المادية، ولا يبقى للإنسان أثر من الآلام والأسقام البدنية. ولكن إذا كان الإنسان ـ لا سمح الله ـ من المبتلين بالأمراض الروحية والأسقام النفسية، فانّ لحظة سلب النفس اهتمامها عن البدن وتوجّهها نحو الملكوت، هي لحظة ظهور الأمراض والأسقام وهجومها عليه.

انّ مثل الحرص على الدنيا والتعلّق بها. كمثل المخدّرات التي تلهي الإنسان عن نفسه، كما إنّ سلب علاقة الروح بدنيا البدن موجب لعودتها الى ذاتها، فاذا عادت لذاتها داهمتها الآلام والأمراض والأسقام الباطنية، وظهرت للعلن بعد أن كانت مختفية كالنار تحت الرماد.

---

(١) اصول الكافي، ج ٢، ص ١٣٦، كتاب الايمان والكفر، باب ذم الدنيا والزهد فيها، حديث: ٢٤.

سكرات الموت

التعلّق بالدنيا وصعوبة الموت

السبب الرئيسي وراء شدة سكرات الموت وصعوبة نزع الروح، هو تـعلّق الإنسان بالدنيا وما فيها من لذائذ ومغريات».

آثار سكرات الموت وشدائدها

ان شدة السكرات التي يعاني منها غير المؤمن المخلص حين الاحتضار، ربمّا تسبّبت في أن ينسى المحتضر عليّ بن ابي طالب عليه السلام فـي سـاعة الدهشـة والوحشة

اهوال وشدائد سكرات الموت

لو كانت العبادة من النوع الذي لا ينفذ الى أعماق القلب، ولا تؤثر في باطن الإنسان، فلن تكون محفوظة في العوالم الأخرى ولن ترتقي من نشأة الملك الى نشأة الملكوت، ومن الممكن ـ لا سمح الله ـ ان تمّحي صورة هذه العـبادة مـن صفحة القلب كلّياً وذلك حين اشتداد مرض الموت وما يـصاحبه مـن سكـرات ومصائب واهوال اثناء وبعد الموت، وحينئذ يجد الانسان نفسه وقد لاقـى ربّـه وهو خالي الوفاض من دون زاد معاد.

ولو واظب المرء على الذكر الشريف «لا اله الا الله محمد رسول الله ﷺ» وأتى به مع سكون الفؤاد وتلقين القلب، ربما تمرّن لسان القلب عليه تدريجياً فاذا بلسان الظاهر ينبع لسان الباطن فيجري الدكر أولاً على القلب ومن بعده على اللسان، والى هذا المعنى يشير الامام الصادق عليه السلام في حديث مروي في مصباح الشريعة انه عليه السلام قال:

«فاجعل قلبك قبلة للسانك، لا تحركه إلّا بإشارة القلب وموافقة العقل ورضى الإيمان»[1].

على سالك طريق الآخرة، في بداية الأمر ان يمرّن لسان قلبه على الذكر، ويلقّنه إياه بطمأنينة وسكون بال، حتى اذا ما انحلّت عقدة لسان القلب صار القلب قبلة للسان الجارحة وسائر الأعضاء فإذا ذكر القلب غمر الذكر كل سلطان الوجود الانساني. اما إذا لهج لسان امريء ما بهذا الذكر الشريف بعجلة واضطراب واختلال حواس، دون طمأنينة قلب، فلن يخلّف هذا الذكر أيّ أثر في قلب الذاكر، ولن يتجاوز حدود اللسان والأذن الحيوانية الظاهرية الى الباطن والسمع الانساني، ولن تتحقق حقيقة ذلك الذكر في باطن قلب الذاكر، وتتحول الى صورة كمالية للقلب لا يطرأ عليها الزوال.

وآنذاك، إذا عرضت للإنسان اهوال وشدائد كالتي تداهمه ساعة الاحتضار وعند نزع الروح، فان ذلك الذكر سوف يتلاشى من صفحة القلب، وربّما نسي صاحبنا اسم الحق تعالى ورسوله الخاتم ودين الاسلام وكتاب الله الكريم وائمة الهدى: وسائر المعارف التي لم تأخذ طريقها بعد الى اعماق القلب، فاذا سأله

---

(١) مصباح الشريعة، الباب: ٥ «في الذكر»؛ مستدرك الوسائل، كتاب الصلاة ابواب الذكر، باب النوادر، الحديث: ٢.

الملكان لم يقدر على الإجابة، ولن ينفعه التلقين آنذاك، إذ لا أثر في قـلبه مـن حقيقة الربوبية والرسالة وغيرهما من العقائد والمعارف الدينية، فكل ما كان لديه ليس سوى لقلقة لسان لم تدخل إلى باطن القلب، وها هي الآن تمحى من باله ولا يبقى له منها أثر مفيد.

فائدة التلقين عند سكرات الموت

لو يجعل الإنسان قواه وأعضاء مملكة وجوده تحت تصرّف رب العالمين، وينشأ بتربية الربّ، فان قلبه الذي هو سلطان هذه المملكة سينقاد ويسلّم لإرادة الرب، ولو سلّم السلطان به عمّاله وجنوده، وصارت الدولة بأسرها منقادة للحق ـ جلّ وعلا ـ.

في هذه الأثناء يجوز للسان الغيب وهو ظل القـلب ان يـقول: «الله جـلّ جلاله ربّي» وذلك جواباً على سؤال ملائكة القبر إياه: «من ربك؟». ولأن شخصاً كهذا لابدّ له ان يكون مطيعاً لرسول الله ﷺ ومقتدياً بـأئمة الهـدى عليهم السلام وعـاملاً بالكتاب فسينطلق لسانه بالجواب: «محمد ﷺ نبيّي وعليّ وأولاده المعصومون أئمتي والقرآن كتابي».

اما إذا لم يجعل من قلبه قلباً إلهياً ربانياً، ولم تنتقش صورة «لا إله الا الله محمد رسول الله علي ولي الله» في لوحة قلبة وباطن نفسه، ولم يـعمل بـالقرآن الكريم ويتفكر ويتذكر ويتدبر فيه بحيث ينتسب اليه القرآن وينتسب هو إليه، فان جميع المعارف سوف تتلاشى من صفحة باله حين سكرات الموت وشدائد النزع، وخاصة لحظة الموت التي هي الداهية العظمى.

لو يصاب الانسان بمرض عاديّ كالحصبة او ينتاب قواه الدماغية خلل ما أو يدهمه حادث مفاجيء فإنه يفقد مجمل معلوماته باستثناء الأمور التي اصبحت جزءاً من مكنوناته الفطرية الثانوية جرّاء شدّة تذكرّه لها وأنسه بها، فما ظنّك ـ والحال هذه ـ لو واجه اهوال الموت وشدائده؟

لو لم تنفتح أذنُ القلب ولم يصبح القلب سميعاً. فلا فائدة حينئذ من تلقين الميت لعقائده لدى موته ولا جدوى من ذلك بعده. التلقين لا يجدي إلّا من كانت قلوبهم مأنوسة بالعقائد الحقة، إذ ان سكرات الموت باعثة في الجملة على حصول الغفلة ممّا يقتضي تلقين الميت لمساعدته على التحاور مع ملائكة القبر، بخلاف ما لو كان الشخص أصمّ وأبكم وليس لديه لسان أوأذن برزخية، فلن يشفع له التلقين حينئذ ولن يجديه نفعاً.

عزرائيل عليه السلام والنزع

الحقيقة العزرائيلية ومظاهرها

ان الحقيقة العزرائيلية مثلاً لها مقام وشأن في عالم الطبع، ولها مظاهر فيه، ولها أيضاً مقام وشأن في عالم المثال ولها مظاهر فيه؛ وكذا في عالم النفوس الكلّية. والمقامات الثلاثة مسخّرة تحت المقام الرابع[1] فالانتقالات والاستحالات من صورة الى صورة في عالم الطبيعة تكون بتوسّط مظاهر هذا الملك المقرب الإلهي؛ فإنّ مباشرة هذه الأمور الدنية الخسيسة لا تكون بل لا تمكن بيد عزرائيل عليه السلام، بلا توسط جيوشه. وفي الحقيقة كانت هذه الأمور بيده، لاتحاد الظاهر والمظهر. أما الانتقال من عالم الطبع ونشأة المادّة ونزع الأرواح منها إلى عالم المثال والبرزخ فهو يحصل بتوسّط مظاهره في عالم المثال، والملائكة الموكلة لنزع الأرواح من الأجساد، وكذا الانتقال من عالم البرزخ والمثال الى عالم النفوس، ومنه الى عالم العقل. ويكون هذا النزع غاية النزوع التي كانت بتوسّط عزرائيل بلا واسطة، في بعض العوالم كعالم النفوس، ومع الواسطة في العوالم النازلة.

ولو كان للموجود العقليّ نزع فيكون بمعنى آخر غير الثلاثة؛ وليس بعض مراتبه بتوسّط عزرائيل عليه السلام، بل بتوسّط بعض الأسماء كاسم القاهر والمالك، رب الحقيقة العزرائيلية، ويكون نزع عزرائيل أيضاً بتوسطهما[2].

---

(١) المراد مقام (العقل).

(٢) يراجع أيضاً الفصل العاشر «القيامة»، «قيام القيامة والنزع المطلق في جميع العوالم»، ص ٣٦٤.



الفصل السابع

عالم القبر أو البرزخ

الورود على عالم البرزخ

الانسان يفارق دار الطبيعة إما بموت طبيعي أو على أثر الإصابة بآفة تعترضه أثناء الحركة (الجوهرية) فيموت بالموت الاخترامي او الأجل المعلّق ويرحل مع انه ما زال محتفظاً بقابلية الاستمرار في حركته. ومهما يكن شكل خروج الإنسان من هذه الدنيا، فإنه سوف يقبل على عالم القلب والذي يدعىٰ أيضاً بالبرزخ.

الفرق بين القبر المادي وعالم القبر

سئل الامام الصادق عليه السلام عن القبر ما هو؟ فأجاب عليه السلام: القبر هو البرزخ[1].

إن الاتجاه الذي يحفر عليه القبر وطريقة الحفر وامثال ذلك تعدّ من الاحكام الفقهية للقبر المادّي الموجود في عالم الدنيا، ولا ربط لهذه الأمور بذاك العالم والنشأة الأخرى. ولكن باعتبار ان هذا البدن الذي استحال الآن جماداً كان فيما سبق ـ بدناً لانسان مسلم وكان بينهما نوع ارتباط وعلاقة، فإنّ له الآن حرمة شرعية، وبالتالي فانّ للقبر الذي أصبح الآن بيتاً لذاك الجماد المحترم، احتراماً

---

(١) قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «وما البرزخ؟ قال: القبر من حين موته إلى يوم القيامة». فروع الكافي، ج ٣، ص ٢٤٢، كتاب الجنائز، باب ما ينطق من موضع القبر، حديث: ٣؛ بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢١٨.

بالتبع، لا يعني ابداً ان هذا القبر هو دار سؤال المؤمن ومستقّره الأخير. ان القبر الذي يحصل فيه السؤال والجواب والألم والغم أو البهجة والسرور ليس موجوداً في نشأة الطبيعة بل في نشأة البرزخ وعالم المثال.

ومادامت النفس موجودة في البرزخ وعالم القبر، يظلّ لديها أنس واهتمام بدار الطبيعة، بحيث ان سعة وضيق هذا العالم تابعان لصدر ونفس الانسان سعة وضيقاً، لكن القبر الذي طول متران وعرضه نصف متر ليس هو ما قيل عنه أنّه ما بين المشرق والمغرب، وليس هو القبر الذي لو فتحناه لوجدنا فيه التنائن التي وصفتها الرواية: «إنه يسلّط على الكافر في قبره تسعة وتسعين تنيناً... لو أن تنيناً منها نفخ في الأرض لم تنبت زرعاً»[1].

فلو كان هذا التنين وأمثاله موجوداً في هذا القبر المادي ويتنفس فيه ليل نهار لزم أن لا يبقى على وجه الأرض أثر لزرع وثمر. انّ أيّاً من الروايات الواردة في باب القبر، عمّن كشفوا لنا أسرار الغيب، لا تناسب احكام الدنيا وخصائصها وظروفها ـ (ومن اراد فليراجع كتاب حق اليقين وعلم اليقين للفيض الكاشاني (قدس سرّه) للاطلاع على بعض هذه الأخبار)[2].

والحاصل انه يمكن ان يفهم من الأخبار نفسها ان القبر أين، وان البدن الذي فيه هو أي بدن. فقد ورد في بعض الأخبار ان الأرواح في عالم القبر على صورة الأبدان[3]، وهذا البدن هو نفس البدن الذي قلنا انه (الجسم الألطف) الذي

(١) من رسالة امير المؤمنين عليه السلام الى محمد بن ابي بكر، بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢١٩، كتاب العدل والمعاد، الباب الثامن، الحديث: ١٣.

(٢) علم اليقين، ج ٢، ص ٨٣١ ـ ٨٩١ المقصد الرابع: في العلم باليوم الآخر.

(٣) «انهم في الجنة على صور أبدانهم...» علم اليقين، ج ٢، ص ٨٧١؛ فروع الكافي، ج ٣، ص ٢٤٤.

يوجد على أثر استحالة البدن الدنيوي وتغيّره بالحركة الجوهرية.

ثمة روايات كثيرة دالّة على ان عالم البرزخ متعبّن في القبر، وقلنا ان البرزخ هو عبارة اخرى عن بقاء الأنس بالطبيعة... كما ان التوقف في عالم القبر مختلف حسب درجة أنس الأفراد بدار الطبيعة.

حقيقة عالم البرزخ

عالم القبر ليس سوى العالم الحاصل بعد الموت. سئل الامام الصادق عن عالم القبر فأجاب عليه السلام: القبرُ من حين موته الى يوم القيامة!![1]. وذلك هو البرزخ.

البرزخ في اللغة هو الشيء المتوسط بين أمرين. اننا نقول عن البرزخ انه باب من الجنة على القبر وذلك لأن رائحة الآخرة والجنة تأتي الى القبر عبر البرزخ. وفي عالم البرزخ يكون قبرالمؤمن أوسع مما بين المشرق والمغرب. وليس مراد الأخبار من عالم القبر تلك الحُفرة التي تشقّ في الأرض، بل عالم البرزخ الذي ألمحنا إليه، ولهذا ورد في الأدعية والأخبار: «أعوذ بك من سؤال البرزخ».

ولو كانت حقيقة القضية كما يتوهمها اكثر العوام ـ ومنشأ قسم من هذا التوهم بعض مجالس العزاء ومنشأ القسم الآخر منه مجهول ـ ومفاد هذا التوهم ان الناس يعذّبون في قبورهم هذه الى قيام الساعة، اقول لو كان الأمر كذلك، لزم مباركة عمل (پهلوي) بهدم قبور الناس، إذْ في الواقع يكون قد خلّصهم من عذاب القبر!

البرزخ هو العالم المتوسط بين هذا العالم وعالم القيامة.

---

(١) بحار الانوار، ج ٦، ص ٢١٤، كتاب العدل والمعاد، باب: ٨، حديث: ٢.

البرزخ عالم متوسط بين الدنيا والآخرة

[العبور على منازل الحواس والتخيّلات والتعقّلات، وتجاوز دار الغرور الى غاية الغايات، والتحقق بنفي الصفات والرسوم والجهات، عيناً وعلماً، لا يمكن إلّا بعد التدرّج في الأوساط من البرازخ السافلة والعالية الى عالم الآخرة، ومنها الى عالم الأسماء والصفات؛ من التي كانت أقلّ حيطة الى الأكثر حيطة، الى الالهية المطلقة، الى احدية عين الجمع، المستهلك فيها كل التجليّات الخلقية والأسمائية والصفاتية، الفانية فيها التعيّنات العلمية والعينية.]

البرزخ اول منازل الآخرة

[دار الآخرة ـ التي ـ اوّل منزلها العالم البرزخي المضاهي للعالم المثالي، وبإزائه في قوس الصعود كما هو مقابله في قوس النزول...]

عالم البرزخ مثال من القيامة

ان عالم البرزخ لكل انسان بمثابة انموذج لنشأة قيامته... ونافذة من الجنة والنار مفتوحة عليه،... وفي النبوي المعروف:

«القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران»[1].

---

(١) بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢١٨، كتاب العدل والمعاد، باب: ٨، الحديث: ١٣.

الحجاب يمنع رؤية البرزخ

ان عيوننا معصوبة بحجاب يمنع عن رؤية البرزخ، فاذا ارتفعت العصابة رأى من هو من اهل جهنم انه فيها، ورأى من هو من أهل الجنة انه فيها. والبرزخ جحيم للأول وجنة للثاني بنفس البيان.

١ / ٦ / ٨٣

عالم البرزخ ذو مراتب

شأنه شأن عالم الوجود؛ لعالم البرزخ مراتب مختلفة شدة وضعفاً، وكذلك لجنة البرزخ ونارها مراتب مختلفة.

الحياة البرزخية

ان عالم القبر هو اول مراتب الحياة الروحانية والمعنوية البرزخية، وذلك ان الحياة الروحانية اسمى من البرزخ.

٢٨ / ٩ / ٧٧

مدة البرزخ

لا يعلم كم طول مدة البرزخ إلّا الله، وربما طالت ملايين ملايين السنين.

المعيار في قصر البرزخ وطوله

لنفترض ان الانسان لم يرتكب معاصي أخرى ـ وان كان هذا بعيداً بل محالاً عادياً ـ إلّا ان نفس التعلّق بالدنيا وحبّه لها يتسبّب في عواقب وخيمة ـ، بل ان المعيار في طول البرزخ وقصره هو قوة هذه التعلّقات. فكلما كانت محدودة وقليلة كان برزخ الإنسان وعالم قبره أوسع واكثر إنارة ولم يَدم الإنسان فيه طويلاً، ومن هنا قيل ـ كما في بعض الروايات ـ ان عالم القبر لا يدوم على اولياء الله اكثر من ثلاثة أيام، هي مقتضى ذلك الارتباط الطبيعي والتعلّق الجبلّي. (١٣٢)

توهم اشتمال الوجود الطبيعي على الوجودين البرزخي والعقلي

توهم بعض الفلاسفة[1] ان معنى الإدراكات الانسانية الثلاثة (الصور المحسوسة والصور المتخيلة والصور المعقولة) هو انه لو تمّ تجريد الوجود الطبيعي من اللواحق كالأطراف والزوائد، فانّ الحاصل من عملية التجريد هو الوجود البرزخي والمثالي... وبعبارة اخرى ان هذا البعض يتصور ان وجود الانسان وجود ذو لبّ ولهذا اللبّ قشر ولهذا القشر قشرثانٍ، وهي بمجموعها تشكل الوجود الطبيعي للانسان، فلو قامت الأيدي العاملة الالهية المنمثلة بالقوى العزرائيلية والملائكة الموكلين، بنزع القشر الأول، بقي هذا اللبّ محفوظاً في قشره الثاني وهو (الوجود البرزخي)، فاذا ما نزع هذا القشر ايضاً ظهر اللب الذي هو (الوجود العقلي) فما دام القشر ولبّ القشر واللباب (الذي هو لب اللبّ)

---

(١) شرح الاشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٢٥، تنبيه في مراتب انواع الادراك، شرح الخواجة في ذيل التنبيه، المصدر المذكور، ص: ٣٢٥.

جميعهم معاً، فالوجود حينئذ طبيعي، واذا نزع القشر وبقى اللبّ واللباب فالوجود برزخي، فإذا ذهب اللبّ ولم يبق سوى لبّ اللباب فالوجود عقليّ إذن.

اشتمال المرتبة العليا على كمالات المرتبة الأدنى

يقول الآخوند: لبست القضية كما يتصوّر من أن الوجود الطبيعي لو هذّب من الزوائد والخصوصيات من أيدٍ واطراف فسينتج لنا الوجود البرزخي؛ وانما تشتمل المرتبة الأعلى على تمام حيثيات وقوى المرتبة الأدنى بحيث لا يشذّ عنها شيء، اي ان القوى الشعورية وكل ما هو من سنخ الكمال والوجود، يكون موجوداً في المرتبة الاعلى بنحو اكمل وأرفع. وعليه، فكل ما هو موجود في عالم الشهود والطبيعة فهو موجود في المرتبة البرزخية على نحو أتمّ وأكمل، وهكذا فان المرتبة التي تلي المرتبة البرزخية وتعلو عليها ـ العقلية ـ تجتمع فيها جميع الحيثيات الكمالية للمراتب الأدون منها.

ان المرتبة البرزخية واجدة لتمام القوى والكمالات والحيثيات الوجودية الثابتة للمرتبة الطبيعية، مع إضافات وكمالات زائدة، والمرتبة العقلية تشتمل، كذلك، على جميع كمالات المرتبة البرزخية وحيثياتها الوجودية مع زيادات واضافات أخرى.

تزامن حضور الإنسان في جميع النشآت

وما نريد قوله هنا هو ان الانسان وهو موجود الآن في عالم الطبيعة، يكون موجوداً ايضاً، وفي نفس الوقت في عالم البرزخ، لا أنه سوف يأتي زمان يتمّ فيه

تشذيب خصوصيات وجوده الطبيعي فيصبح آنذاك موجوداً برزخياً، كلّا، انه الآن له حظ من الدارين؛ من عالم الطبيعة ومن عالم البرزخ أيضاً، وفي حال اننا الآن في نشأة الطبيعة وعالم الشهادة، نحن الآن كذلك في النشأة البرزخية. بالطبع ان الكثير منّا لا يوفّقون لبلوغ النشأة العقلية، ولكن الذين يصلون الى المرتبة العقلية، فان هذه المرتبة هي الآن محفوظة في وجودهم جنباً الى جنب مع سائر المراتب الوجودية (الطبيعية والبرزخية).

وبعبارة قاطعة ان هؤلاء الأفراد يسرحون ويمرحون الآن في عالم العقل! وصفوة القول اننا بالفعل من ذوي النشأتين؛ النشأة الطبيعية والنشأة البرزخية، بينما يوجد ثلة من الناس هم ذوو نشآت ثلاث: الطبيعة والبرزخية والعقلية.

علّة عدم إدراك البرزخ وأهله

ونظراً لغلبة احكام الطبيعة علينا وتوغّلنا في شؤون عالمها، فقد صيّرنا انفسنا عبيداً للذّاتها وشهواتها، فكان ذلك سبباً في غفلتنا عن البرزخ وأحواله، لذا لسنا مؤهلين الآن للقاء اهل عالم البرزخ بعد ان اوصدنا الباب بيننا وبينهم بأيدينا، ولكن مع ذلك فنحن الآن في البرزخ، والواقع اننا برزخيون بقدر ما نتمتع به من قوى برزخية. ولو اخضعنا انفسنا للرياضة الروحية وكفينا صفحة القلب شرّ الانغماس في عالم الطبيعة لكان بوسعنا مشاهدة عالم البرزخ وأهله. ولا ندّعي هنا أننا أصبحنا برزخيين بتمام معنى الكلمة، كلّا، نحن الآن أنصاف برزخيين، لأننا ايضاً طبيعيون بالفعل، ولا نصير برزخييّن بالتمام والكمال إلّا بالموت الذي هو عبارة عن استقلال النفس وفراق عالم الطبيعة.

كيفية حضور الانسان في النشآت المختلفة

ان ما نقوله الآن من أننا واقعون في الطبيعة ليست معناه بالضرورة ان الطبيعة ظرف أو محلّ جاؤوا بنا أدخلونا فيه، بل المراد ان مرتبة من وجودنا هي وجود للطبيعة؛ نشأتها نشأة الطبيعة، بينما المرتبة الأخرى من وجودنا هي البرزخ. وبداية النشأة البرزخية لوجود الانسان تكون من القوة اللامسة والسامعة والباصرة، بينما قوة الخيال تمثل أواسط البرزخ، وآخر النشأة البرزخية هي القوة الوهمية.

وبالجملة فان احدى مراتبنا الموجودة فينا الآن هي نشأة الطبيعة، والمرتبة الأخرى هي نشأة البرزخ، وكل كمال وجودي ثابت للمرتبة الأدنى يكون محفوظاً في المرتبة التي تليها، حتى نصل الى المرتبة الأعلى الجامعة لكل كمالات المراتب الأدنى منها، فان كل مرتبة ونشأة متجهة صوب أفق التجرد، تتصف بطبيعة الحال بجامعية اكثر.

التباين بين نَشأة البرزخ والطبيعة

ومن ناحية أُخرى، لابدّ لنا ان نقول ان المرتبة الأعلى تفتقر الى بعض خصوصيات المرتبة الأدنى منها، اذ لو كانت زاوية نظرنا متجهة نحو الضعف والحدّ ونقص المراتب الأدنى ، فمن المحال حينئذ ان تكون المرتبة الأعلى شاملة لمثل هذه الحدود، فالمرتبة البرزخية لا يمكن ـ مثلاً ـ ان تشتمل على الحدود والنواقص الموجودة في مرتبة الطبيعة، وذلك ان برزخية البرزخ متوقفة على عدم هذه الحدود والنواقص، والخلاصة ان النظر من منظار آخر يمضي بنا الى القول

بأنّ نمط الوجود الطبيعي مغاير لنمط الوجود البرزخي، وان الاختلاف والمغايرة بينها ذاتية[1].

ظهور الملكات الباطنية في البرزخ

فلو تبدّلت نشأة الملك الى ملكوت عالم القبر والبرزخ، طوي بساط والظاهر وبسطت صفحة الباطن، وصار غيب النفس شهادة، واصبحت الملكات الباطنية ظاهرة محسوسة وتجلّت بصور مناسبة، ورأى الانسان نفسه مبتلى بأنواع البلايا والمؤذيات ومحاطاً بصنوف الظلمة والأهوال والكدورات. (١٣٤)

ضغطة القبر وعذابه

لو وفدت على برزخك قبل إصلاح نفسك ـ لا سمح الله ـ فالله وحده يعمل على أي حال ستكون! ان الصورة التي ستكون عليها مما يعجز عن تصوّرها اهل هذا العالم فضلاً عن ادراك كنهها.

ويقيناً انك تقيس ما تسمعه من ظلمة القبر وعذابه بما تراه في هذا العالم من ظلمات وأنواع عذاب، والقياس هنا باطل دون ريب وشك.

لنا الله ممّا صنعناه لأنفسنا باختيارنا. ان عذاب القبر نموذج من عذاب الآخرة، الله يعلم اي عذاب هو، مضافاً الى ان المستفاد من بعض الروايات ان

---

(١) يراجع لتتميم البحث فصل (الموت) من هذا الكتاب صفحة: ١٣٨، ١٣٩، عنوان «الخروج التدريجي للانسان من عالم الطبيعة ووروده على عالم البرزخ».

لا شفاعة من عذاب القبر[1]، وكان الله بعون المذنبين.

مقارنة عذاب القبر بأمور الدنيا

العياذ بالله تعالى من عذاب القبر وضغطته، ومن زحمة البرزخ وعذابه الذي ليس له مثيل في هذا العالم لكي يقاس به. ان النافذة التي تفتح من جهنم على القبر لو فتحت على هذا العالم لأهلكت كل من فيه، بجميع ما فيه.

سوء الخلق موجب لعذاب القبر

الباعث على هلاك الانسان والموجب لعذابه في القبر وفي الدارين، سوء حلقه مع أهل بيته وجيرانه أو زملائه في العمل والتجارة، وذلك وليد زيادة قوتي الغضب والشهوة.

ضيق القبر وسعته تابعان لضيق الصدر وسعته

ومن مفاسد هذا الخلق (الحسد) ـ حسب ما قرره علماء الآخرة ـ هو

(١) «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: اني سمعتك وأنت تقول كل شيعتنا في الجنة على ما كان فيهم. قال: صدقتك، كلّهم والله في الجنة. قال قلت: جعلت فداك ان الذنوب كثيرة كبارٌ فقال: أما في القيامة فكلهم في الجنة بشفاعة النبي المطاع أو وصيّ النبيّ، ولكني والله أتخوف عليكم في البرزخ، قلت: وما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته الى يوم القيامة.
فروع الكافي، ج ٣، ص ٢٤٢، كتاب الجنائز، باب ما ينطق به موضع القبر، ح ٣.

الابتلاء بضغطة القبر وظلمته، قالوا في هذا الصدد ان ضغطة القبر وظلمته هي الصورة القبرية والبرزخية لهذه الأخلاق الفاسدة الذميمة والموجبة للضغط الروحي والتكدر القلبي. ان ضيق القبر وسعته تابعان لا نشراح الصدر وعدمه... كما إن الضيق والكدر والظلمة التي تظهر في القلب بسبب الحسد لا يضاهيها ما يظهر بسبب غيره من الأخلاق الفاسدة. وعلى كل حال فإن صاحب هذا الخلق الذميم معذّب في الدنيا بأنواع البلايا، وفي القبر بضيق وظلمة، وهو في الآخرة من الخاسرين.

تجسم اعمال الخير في القبر

في كتاب الكافي الشريف بسنده عن الامام الصادق عليه السلام قال: «إذا دخل المؤمن [في] قبره، كانت الصلاة عن يمينه والزكاة عن يساره والبرّ مطلٌّ عليه، ويتنحّى الصبر ناحية، فإذا دخل عليه الملكان اللذان يليان مساءلته، قال الصبر للصلاة والزكاة والبرِّ: دونكم صاحبكم فإن عجزتم عنه فأنا دونه»[1].

(١) اصول الكافي، ج ٢، ص ٩٠، كتاب الايمان والكفر، باب الصبر، الحديث: ٨.



الفصل الثامن

الدنيا والآخرة

معنى الدنيا والآخرة

يقول العبد الفقير: ان بوسعنا القول ان (الدنيا) تطلق حيناً على النشأة النازلة للوجود وهي دار التصرّم والتغيّر والمجاز؛ اما (الآخرة) فتطلق على الرجوع من هذه النشأة الى ملكوتها وباطنها وهو دار الثبوت والخلود والقرار. وهذه النشأة متحققة ـ لامحالة ـ لكل نفس من النفوس وشخص من الأشخاص. وبالجملة ان لكل موجود مقام ظهور وملك وشهود، وتلك هي المرتبة الدنيوية النازلة لوجوده، وله أيضاً مقام بطون وملكوت وغيب، وتلك هي نشأته الصاعدة الأخروية.

المراد من الآخرة

المراد من الآخرة، هي الغاية القصوى لدائرة الوجود ونهاية قوس الرجوع، وتلك هي (الآخرة) بقول مطلق. وعليه فان (الدنيا) هي تمام دائرة الظهور، وفيها يكون الزهد مستلزماً لخلوص القلب عن غير الحق تعالى.

الدنيا

الدنيا أخسّ مراتب الوجود

[الوجود كلّه حسن وبهاء ونور وضياء. وكلما كان الوجود أقوى كان البهاء أتمّ وأبهى. فالهيولى ـ لخسّة وجودها ونقصان فعليتها ـ دار الوحشة والظلمة، ومركز الشرور ومنبع الدناءة، ويدور عليها رحى الذميمة والكدورة[1]، فهي لنقصان وجودها وضعف نوريتها، كالمرأة الذميمة المشفقة من استعلان قبحها؛ كما قال الشيخ[2]:

«والدنيا لوقوعها في نعال الوجود وأخيرة تنزّلاته يدعىٰ بأسفل السافلين»، وان كانت بنظر أهلها بهيّة لذيذة، لأنّ ﴿**كلّ حزب بما لديهم فرحون**﴾[3].]

---

(١) «ومع ذلك فهي منبت الشجرة الانسانية ومزرعة بذور الحقائق الوجودية ومحل بروز الأنوار الطاهرة؛ ولو لاها لما تدرّج موجود في الكمال ولما حصل لأحد الفناء في الحق ذي الجلال، فهي مع كمال خسّتها أصل تمام الحقائق ومفتاح ابواب الرحمة. «منه عفي عنه»».

(٢) محمد بن علي بن محمد عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٤ أو ٧ أو ٨) اكبر عرفاء القرن السابع، معروف بابن عربي ومحيي الدين والشيخ الاكبر. يُنسب إليه قرابة مئتي أثر وكتاب، وأهمها: (الفتوحات الملكية، فصوص الحكم، التجلّيات الإلهية، إنشاء الدوائر، وتفسير القرآن) ويعدّ كتابه (الفصوص) من الكتب الرئيسية المهمة في تدريس العرفان، وللأمام (ره) هوامش نفيسة على هذا الكتاب.

(٣) المؤمنون / ٥٣.

الدنيا؛ السبيل الأوحد لكمال الوجود

هذه النشأة النازلة الدنياوية، بالرغم من كونها ناقصة بذاتها وأخيرة مراتب الوجود، ولكن نظراً لكونها مهداً لتربية النفوس القدسية وداراً لتحصيل المقامات العالية ومزرعة للآخرة، فهي لذلك من احسن مشاهد الوجود وأعزّ النشآت وأسمى العوالم لدى اولياء الله واهل السلوك الى الآخرة. ولو لا وجود هذه المواد الملكية والتغيّرات والحركات الجوهرية الطبيعية الإرادية، ولو لم يسلّط الله تعالى خصوصية التبدل والتصرم على هذه النشأة، لما بلغ احد من اهل النفوس الناقصة حدّ كماله الموعود ودار قراره والخلود، ولهيمن النقص الشامل على عوالم الملك والملكوت.

الفوز بمقام الانسانية

إن سلسلة الوجود من عنصرياتها وفلكيّاتها وأشباحها وارواحها وغيبها وشهودها ونزولها وصعودها، كتبٌ إلهية وصحف مكرمة ربوبية، وزبرٌ نازلة من سماء الأحدية، وكل مرتبة من مراتبها ودرجة من درجاتها، من السلسلتين الطولية والعرضية، آيات مقروءة على آذان قلوب الموقنين الذين خلصت قلوبهم من كدورة العالم الهيولي وغبارها، وانتبهوا من نومتها؛ متلوّة على الذين انبعثوا من قبر عالم الطبع وتخلّصوا من سجن المادة الظلمانية وقيودها؛ ولم يجعلوا غاية همّهم الدنيا الدنيّة وزخرفها وزبرجها؛ ولم يخلدوا الى الأرض قاطنين فيها؛ وكان دخولهم فيها للزرع لا للحصاد ـ فإن الدنيا مزرعة الآخرة ـ وورودهم فيها لأجل الحركة الانعطافية التي بها يصير الإنسان انساناً، ومنها الرجوع الى الوطن

الأصليّ مقر أبينا آدم عليه السلام، واليه الإشارة في كلام المولويّ[1]:

إصغ لِصوت الناي ليحكي ومن الهجر يئنّ ويشكي

إلى ان قال:

ويعود الكلّ الى الأصلِ ويظلّ يتوق إلى الوصل

الى آخر ما قال دون الحركة الاستقامية التي كان أبونا آدم عليه السلام يريدها على ما أفاد شيخنا العارف (دام ظلّه). وهم في الدنيا كالراجل المريد للتجهيز والمتهييء للمسافرة. ولم يكن نظرهم إليها إلّا بما أنّها مثال لما في عالم الغيب؛ كما قال الصادق عليه السلام، على ما روي: «ما رأيت وشيئاً إلّا رأيت الله قبله وبعده ومعه»[2].

فالسالك البالغ هذا المقام يرى كل شيء آية لما في الغيب. فإنّ كل موجود حتى الجماد والنبات كتاب إلهي يقرأ فيه السالك الى الله والمجاهد في سبيله، الأسماء والصفات الإلهية بمقدار سعة وعائه الوجودي:

وفي كل شيء له آية تدلّ على أنه واحدُ[3]

بل عند استهلاكه في غيب الهوية وحضرة الجمع الأحدية يكون كوناً جامعاً لجميع مراتب الأسماء والصفات، وعالماً مستقلاً، فيه كل الأشياء. وفي الآثار عن الرضا عليه السلام:

---

(١) شاعر ايراني معروف، له ديوان (مثنوي مولوي) وهو ثنائيات شعرية، والقصيدة المشار اليها في الدفتر الأول من الديوان، صفحة ٣.

(٢) علم اليقين، ج ١، ص ٤٩، المقصد الأول، الباب الثالث، الفصل الأول؛ الأسفار الأربعة، ج ١، ص ١١٧، السفر الأول، المرحلة الأولى، المنهج الثاني، الفصل الثالث.

(٣) ديوان أبي العتاهية، ص ١٠٤٠.

«قد علم أولو الألباب؛ كلٌّ ما هناك لا يعلم إلّا بما هاهنا»[1].]

الدنيا دار السلوك الاختياري

ان من أدب السالك في هذه المرتبة ان يفهم قلبه ان نزوله من النشأة الغيبية وهبوط نفسه من المحلّ الأرفع الى أرض المادة السفلي، وردّة من أحسن تقويم الى أسفل سافلين، انما هو من أجل السلوك الاختياري الى الله، والعروج بمعراج القرب، والوصول الى فناء الله والحضرةالربوبية ـ وتلك غاية الخلقة ونهاية مقصد اهل الله ـ. «رَحِم الله امرءاً علم من أين وفي أين والى اين»[2].

على السالك ان يعلم انه قادم من دار كرامة الله وهو الآن في دار عبادة الله، وسيعود الى دار جزاء الله. يقول العارف: مِن الله وفي الله والى الله». فعلى السالك اذن ان يلقّن نفسه وروحه ان دار الطبع هي مسجد عبادة الحق، وأنه جاء الى هذه النشأة لهذا الغرض، كما قال الحق تعالى جلّت عظمته: **﴿وما خلقت الجنّ والإنس إلّا ليعبدون﴾**[3].

الدنيا المذمومة

يقول المحقق الخبير والمحدّث الذي ليس له نظير، مولانا الشيخ المجلسي

---

(١) توحيد الصدوق، ص ٤٣٨.

(٢) مفاتيح الغيب، ص ٥٠.

(٣) الذاريات / ٥٦.

ـ عليه الرحمة ـ: «إعلم ان الذي يظهر من مجموع الآيات والأخبار على ما نفهمه ان الدنيا المذمومة مركبة من مجموع أمور يمنع الانسان من طاعة الله وحبّه، وتحصيل الآخرة، فالدنيا والآخره ضرّتان متقابلتان، فكلمّا يوجب رضى الله سبحانه وقربه فهو من الآخرة، وإن كان بحسب الظاهر من أعمال الدنيا كالتجارات والصناعات والزراعات التي يكون المقصود منها تحصيل المعيشة للعيال، لأمره تعالى به وصرفها في وجوه البرّ، واعانة المحتاجين والصدقات وصون الوجه عن السؤال وأمثال ذلك، فإن هذه كلّها من أعمال الآخرة، وان كان عامة الخلق يعدّونها من الدنيا.

والرياضات المبتدعة والأعمال الريائية وان كان مع الترهب وانواع المشقة فانها من الدنيا لأنها مما يبعد عن الله ولا يوجب القرب إليه، كأعمال الكفار والمخالفين»[1]. انتهى.

فيعلم ـ اذن ـ ان للإنسان دنياوين: احداهما ممدوحة والأخرى مذمومة. والممدوحة منها هو الحصول في هذه النشأة التي هي دار التربية ودار التحصيل ومَتجْر المقامات ومحلّ اكتساب الكمالات والتمهيد لحياة السعادة الأبدية والتي لا يمكن نوالها إلا عبر الورود في هذا العالم.

كما قال مولى الموحدّين وامير المؤمنين (صلوات الله عليه)، في احدى خطبه لمّا سمع احدهم يذمّ الدنيا: «إن الدنيا دارُ صدقٍ لمن صدقها، ودارُ عافيةٍ لمن فَهِم عنها؛ ودارُ غنىً لمن تزوّد منها؛ ودارُ موعظة لمن اتعظ بها؛ مسجدُ أحبّاء الله ومصلّى ملائكة الله ومهبطُ وحي الله ومتجر أولياء الله، اكتسبوا فيها الرحمة

(١) بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ٦٣، كتاب الايمان والكفر، باب حب الدنيا وذمّها. مرآة العقول، ج ٨، ص ٢٦٣.

وربحوا فيها الجنّة...»[١].

وفي تفسير العيّاشي[٢] نقلاً عن الباقر عليه السلام في تفسير قوله تعالى: «ولنعمَ دارُ المتقين»[٣]. انه عليه السلام قال: الدنيا![٤].

وعليه، فان عالم الملك الذي هو مظهر الجمال والجلال وحضرة الشهادة المطلقة، ليس مذموماً بقول مطلق؛ وانما المذموم هو دنيا الانسان نفسه، بمعنى توجّه قلبه للطبيعة.

وتعلّقها بها ومحبّته لها التي هي منشأ تمام المفاسد والأخطاء قلبيةً أو قالبيةً. كما ورد في كتاب الكافي الشريف عن الامام الصادق عليه السلام، قال: «رأس كل خطيئةٍ حبُّ الدنيا»[٥]، وعن ابي جعفر عليه السلام: «ما ذئبان ضاريان في غنم ليس لها راعٍ هذا في أوّلها وهذا في آخرها، بأسرع فيها من حبّ المال والشرف في دين المؤمن»[٦].

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة رقم ١٢٦.

(٢) النحل / ٣٠.

(٣) ابو نصر محمد بن مسعود بن محمد بن العيّاشي التميمي، من أجلّاء علماء الشيعة وأساطين الحديث والتفسير الروائي في اواخر القرن الثالث الهجري. وروى عنه محدّثون كبار كالشيخ الكشي صاحب الرجال وولده الشيخ جعفر بن محمد العيّاشي. له مصنّفات كثيرة عدّها الشيخ الطوسي اكثر من مئتين، ومنها: كتاب التفسير، كتاب الصلاة، كتاب الطبّ، كتاب معرفة الناقلين، كتاب الغيبة.

(٤) عن ابن مسكان عن ابي جعفر عليه السلام، في قوله: «ولنعم دار المتقين»، «قال: الدنيا». تفسير العياشي، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٥) اصول الكافي ٢: ٣١٥، كتاب الايمان والكفر، باب حب الدنيا والحرص عليها، ح ١.

(٦) اصول الكافي، ج ٢، ص ٣١٥، كتاب الايمان والكفر، باب حبّ الدنيا والحرص عليها، ح ٢ و ٣.

فتعلّق القلب بالدنيا وحبّه لها هو الدنيا المذمومة، وكلّما زاد هـذا التـعلّق والحبّ كلّما استغلظ الحجاب بين الانسان ودار كرامته وانسدل الستار اكثر بين القلب والحق.

وما في بعض الأحاديث الشريفة من انه لله سبعون الله حجاب من النـور والظلمة[1]، ربما أريد بحجب الظلمة منها تلك التعلقات القلبية بالدنيا. وكلّما كانت التعلّقات اكثر ازدادت الحجب، وكلّما كانت التعلّقات أشدّ، صارت الحجب أغلظ وصعب اختراقها.

تعريف عالم الملك

عالم الملك ليس مورداً للذمّ، بل هو مظهر الحق ومقام ربـوبيّته، ومـهبط ملائكة الله ومسجد الأنبياء ومركز تربية الأولياء: ومعبد الصلحاء ومحلّ تـجلّي الحق على قلوب عشاق المحبوب الحقيقي، وحبّها؛ إن كان ناشئاً عـن حبّ الله ورشحة منه، فهو مطلوب ومستوجب للكمال، وان كان ناشئاً عن حبّ النفس فهو رأس كل الخطايا، فالدنيا المذمومة مرجعها إليك، وان العلائق والارتباطات بغير صاحب القلب موجبة للسقوط والتردّي.

الفرق بين الدنيا المذمومة وعالم الطبع

انّ ما مرجعه الى نفسانية الإنسان، وشهواته وآماله وأمانيه، فهو من الدنيا الزائفة (المذمومة)، اما عالم الطبيعة فهو حقٌّ ونور.

---

(١) عن النبي ﷺ: «ان لله تبارك وتعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة.» بحار الأنوار، ج ٥٥، ص ٤٥، كتاب السماء والعالم، الباب الخامس، ذيل الحديث: ١٣.

الزائف هو الدنيا دون عالم الطبيعة

ان دنيا كل انسان هي عين آماله، وهذه الدنيا هـي التـي ورد فـي الأثـر تكذيبها وليس عالم الطبيعة.

الدنيا هي نفس ما لديك، حينما تلتفت الى نفسك فإنك الدنيا بعينها، ان دنيا كل انسان هي عين ما فيه. وهذه الدنيا هي المذمومة والزائفة، اما الشمس والقمر والطبيعة فهي أمور حقة ورد الثناء عليها لأنها مظاهر الله.

الدنيا وما وراءها

دار التغيّر والفناء ومحل الثبات والبقاء

عالم الدنيا أخس العوالم وأرذلها، وهو دار الفناء والزوال والتصرم والتغيّر، وعالم النقص والهلاك؛ اما سائر العوالم التي تأتي بعد الموت فهي باقية أبـدية، ودور كمال وثبات وحياة وسرور.

ما وراء الدنيا نور مطلق

العالم كلّه دنيا؛ وعلى الجانب الآخر له ما وراء، وما وراء ذلك الجانب نور مطلق.

١٢ / ٧ / ٨٠

الجنة ؛ ما وراء الدنيا

ان الدنيا وما فيها عبارة عن جهنم التي سيظهر باطنها في نهاية المطاف، وما وراء الدنيا الى آخرالمراتب كلّه جنة ونعيم سيظهر في نهاية المطاف بعد الخروج من خدر الطبيعة، ونحن وانتم وهم؛ إما سائرون نحو قعر جهنم او نحو الجنة والملأ الأعلى.

ما وراء الدنيا هو مقصود الرحمة الإلهية

في الحديث: «انّ الله تعالى ما نظر الى الدنيا ـ أو الى الطبيعة ـ منذ خلقها، نظر رحمة»[1]. لا بمعنى ان الدنيا ليست جزءاً من الرحمة، بل المراد ان النظر متّجه نحو ما وراء هذا العالم، وما وراء هذه الطبيعة.

٤ / ٧ / ٧٩

(١) وجاء في الرواية: «فما لها عند الله ـ عز وجلّ ـ قدرٌ ولا وزن، ولا خَلَق فيها بلغنا خلقاً أبغض إليه منها، ولا نظر إليها مُذْ خلقها».

بحار الأنوار، ج ٧٠، ص ١١٠، كتاب الايمان والكفر، باب: ١٢٢، الحديث: ١٠٩.

الآخرة

ارتباط البساطة بالوحدة والكثرة

[واعلم ان الموجود كلما كان أبسط وبالوحدة أقرب، كان اشتماله على الكثرات اكثر، وحيطته للمتضادّات أتمّ، والمتفرقات في وعاء الزمان، مجتمعات في عالم الدهر؛ والمتضادات في وعاء الخارج، ملائمات في وعاء الذهن؛ والمختلفات في النشأة الأولى، متفقات في النشأة الأخرى ، كلّ ذلك لأوسعية الأوعية، وقربها من عالم الوحدة والبساطة.

سمعت أحد المشايخ من أرباب المعرفة، رضوان الله عليه، يقول: «إنّ في الجنة شربة من الماء فيها كل اللذّات، من المسموعات بفنونها من انواع الموسيقى والألحان المختلفة؛ ومن المبصرات بأجمعها من أقسام لذّات الأوجه الحسان وسائرها، ومن الأشكال والألوان؛ ومن سائر الحواسّ على ذلك القياس، حتى الوقاعات وسائر الشهوات؛ كلٌّ يمتاز عن الآخر، لحكومة نشأة الخيال وبروز سلطنتها»[1].

وسمعت أحد أهل النظر، رحمه الله تعالى، يقول: «إن مقتضى تجسّم

---

(١) أقول: وسمعت أيضاً من بعض الأجلّة من اهل العلم والمراقبة ان بعض الأئمة عليهم السلام أعطاه في المنام لقمة طعام فيها طعم كل الأطعمة والأشربة. وإنّي أتيقن بصدق مقاله. ورأيت أيضاً في عيون اخبار الرضا عليه السلام ما حاصله: ان بعض الرواة سأل الرضا عليه السلام عن تناول آدم من الشجرة المنهية بأنّا رُوينا في ذلك مختلفاً، ففي بعضها الحنطة وفي بعضها غير ذلك، قال عليه السلام: انّ طعام الجنة فيها طعم كل الأطعمة؛ فراجع «كاتب الحروف».

الملكات وبروزها في النشأة الأخرة ان بعض الناس يحشر على صور مختلفة، فيكون خنزيراً وفأرة وكلباً الى غير ذلك في آن واحد». ومعلوم ان ذلك لسعة الوعاء وقربها من عالم الوحدة والتجرّد، وتنزّهها عن تزاحم عالم الطبيعة والهيولى.]

دار الحياة الحقيقة

جميع المخلوقات التي لها نفس انسانية في ذلك العالم تكون حيّة، على اختلاف المراتب،من الحياة الحيوانية وما دونها، الى الإنسانية وما فوقها.
٢٠ / ١١ / ٦٢

صور المعاصي مُريدة وحيّة

للمعاصي في عالم البرزخ والقيامة، صور تناسبها ولها حياة وارادة، وهي تعذّب الإنسان وتؤذيه عن وعي وارادة وشعور، كما ان نار جهنم تحرق الإنسان عن ارادة وشعور، فإنّ تلك النشأة هي نشأة الحياة.

حياة الصور الملكوتية للأعمال

روى الصدوق ﵀ باسناده عن أبي عبد الله ﵇، قال: «من صلّى الصلوات المفروضات في أوّل وقتها وأقام حدودها، رفعها الملك إلى السماء، بيضاء نقيةً، تقول: حفظك الله كما حفظتني، استودعني ملك كريم ومن صلّيها بعد وقتها من

غير علة ولم يقم حدودها، رفعها الملك سوداء مظلمة، وهي تهتف به: ضيّعتني ضيّعك الله كما ضيّعتني ولا رعاك الله كما لم ترعَني»[1].

ويستفاد من هذا الحديث الشريف علاوة على وجود صورة ملكوتية للعمل، ان له ايضاً حياةً وشؤوناً حياتية وهذا مقتضى ضرب من البرهان أيضاً، وتدلّ الأخبار ان جميع الموجودات لها حياة ملكوتية، وان عالم الملكوت حياة وعلم من أقصاه الى أقصاه. ﴿**وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان**﴾[2].

---

(١) الأمالي، ص ٢٥٦، المجلس: ٤٤، الحديث: ١٠، وقد ورد في هذا المصدر بدل عبارة «استودعني ملك كريم» عبارة «استودعك الله كما استودعتني ملكاً كريماً».

وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٩٠، كتاب الصلاة، الباب الثالث من ابواب المواقيت، الحديث: ١٧. ومتن الحديث في المصدر الأخير مطابق للمتن الوارد في الأمالي.

(٢) العنكبوت / ٦٤.

المادّة الأخروية

لا وجود للهيولى في عالم الآخرة

[إن المادة والهيولى لا وجود لهما إلّا بالصورة والفعلية، بل لا وجود لهما في النشأة الآخرة أصلاً، ﴿وانّ الدار الآخرة لهي الحيوان﴾[1]. وهي دار الحصاة و«الدنيا مزرعة الآخرة»[2].]

حاجة الصورة الى المادة في بدء الوجود

[إن المقدار من لوازم الجسم الطبيعي، بل الفرق بينهما بالإبهام والتعيين كما هو المقرر في محلّه والمبيّن عند أهله؛[3] وقد ثبت في مدارك أصحاب الحكمة المتعالية ان احتياج الصورة الى المادة، لقصورها ونقصانها وعدم تشخّصها في بدء وجودها، وأمّا إذا صارت تامّة متشخصة بالذات فلا احتياج لها إلّا إلى فاعلها التامّ وقيّومها المطلق، فاستقلّت الصورة في الوجود بلا مادّة قابلة[4].

---

(١) العنكبوت / ٦٤.

(٢) علم اليقين، ج ١، ص ٣٤٧، المقصد الثالث، الباب الأول، الفصل: ٨ عوالي اللئالي، ج ١، ص ١٣٩ ـ ١٤٠، وص ٦٦.

(٣) الأسفار الأربعة، ج ٤، ص ١٠ ـ ١٤، السفر الثاني، الفن الأول، الفصل الثاني.

(٤) الأسفار الأربعة، ج ٥ ص ١٤٥ و ٢٥٦، السفر الثاني، الفن الثالث، الفصل الرابع، والفن السادس، الفصل الثالث.

وليت شعري ما المادة القابلة في الصور الخيالية التي في الإنسان الصغير؟[1] هل الجسم مادة لها، أو النفس بقوة وجودها وهمّتها توجدها بلا مادة؟

ولقد أشير إلى ما ذكرنا في لباس الرمز في الكتاب الإلهي بقوله: ﴿**وانّ الدار الآخرة لهي الحيوان**﴾[2] فإنّ مقتضى سريان الحياة في شراشر دار الآخرة ـ التي أول منزلها العالم البرزخي... أن لا يكون فيها المادة الجسمية التي هي مبدأ لكلّ موت وليست فيها حياة أصلاً.

سبب حياة الدار الآخرة

وأشير الى ذلك أيضاً في النبوي المشهور: «الدنيا مزرعة الآخرة». فإن الدنيا إذا كانت مزرعة للآخرة، كانت الآخرة دار الحصاد، فإذا كانت الآخرة دار الحصاد لم يكن فيها قابلية وهيولوّية، فإنّ الهيولى بذاتها محلّ الزرع، ووجودها بلازرع لغو وعبث، تعالى عن أن يكون في ملكه اللغو والعبث.

القوى الأربعة للمادة والمبدأ الفعال الأخروي

مع تكرار الفعل الشهواني الذي يبدأ بعمل صغير، تأخذ القوة الشهوية

---

(١) تجدر الاشارة الى أن القاضي سعيد القمي، رحمة الله عليه، يعتقد أن وجود الصور المقدارية بدون المادة الجسمية امر بيّن الاستحالة، وتساؤل الامام (ره) هنا على سبيل الاستفهام الإنكاري، تعريضاً برأي القاضي. ولمزيد الإطلاع على رأي القاضي سعيد القمي يراجع كتاب (التعليقة على الفوائد الرضوية) ص ١٣٩ ـ ١٤١.

(٢) العنكبوت / ٦٤.

بالبروز والظهور تدريجياً، فتتغلّب على سائر القوى، الى ان تحصل لها في النهاية، الفعلية الكاملة... بمعنى ان جميع حيثيات الانسان تندرج تحت حيثية واحدة، وتصير جميع قواه عمّالاً وموظفين لدى القوة الشهوية، وبالتالي لو انتقل الى عالم الآخرة على هذا الحال فان هذه القوة تكون مبدأه الفعّال ومادّته الأخروية.

بالطبع، المراد من المادة هنا (المبدأ الفعّال) وليس المادة الانفعالية التي هي الهيولى الأولى لعالم الطبيعة [استخدام المادة بمعنى المبدأ مما اصطلح عليه، كما ان العرفاء يطلقون لفظ (مادة المواد) على الظل المنبسط].

وحين تصبح القوة الشهوية مادة ومبدأ فعالاً أخروياً لشخصٍ ما، فإنها سوف تنشيء بدناً متناسباً معها.] وقد قلنا في ما سبق ان ذلك لا يعني ان البدن معلول للنفس، بل هو مرتبة من مراتبها] ومعنى فعالية النفس وانشائها البدن المناسب لها، هو ان النفس تظهر على نحو يناسب باطنها، وظهور الشيء هو عين الشيء بوجه وليس هوية مباينة له.

ونفس الشيء يحصل اذا صارت القوة الغضبية هي الفعّالة، اذ ستكون قوة الغضب هي المادة الأخروية للشخص الغضوب، وتشكّل هي وسائر القوى التي تنضوي تحتها أسرة غضب، وتبعاً لواقع المبدأ فان المرتبة السبعية الغضبيه ستهاجم باقي مراتب الشخص وتفترسها.

وهكذا الأمر لو كانت القوة الوهمية هي الأقوى بحيث استطاعت ان تسخّر سائر قواه، حينئذ سوف تصبح هذه القوة هي المادة الأخروية لهذا الانسان الذي سيظهر في الآخرة على هيئة شيطان يقود أسرة شيطانية.

وهذه القوى الثلاث، هي الأصول التي بوسعها ان تكون مادة برأسها في عالم الآخرة. فاذا طرأ النمو في الدنيا على واحدة من هذه القوى فقط أصبحت

لوحدها مادة أخروية للانسان؛ أما اذا ائتلفت منها قوتان أو ثلاث، ستكون المادة الأخروية للشخص تركيباً من هذه القوى المختلفة.

الى هنا، بيّنّا معنى المادة الأخروية للأتقياء [وهي جمعاً سبع حالات] أما المادة الأخروية للسعداء، فهي القوة العاقلة التي يستطيع الآن أن يجعلها قوة فعّالة مهيمنة على سائر القوى ومسخّرة لها، إلى درجة أنّ الشهوة تصبح عقلانية وتدار هي وسائر القوى على معيار عقليّ قائم على أساس السلطنة المطلقة لقوة العقل، وعندها تكون القوة العاقلة هي المبدأ الفعال والمادة الأخروية.

ضآلة الدنيا بإزاء الآخرة

ان عالم الاجسام والطبيعة، وبمقدار ما كشف منه لحدّ الآن، محيّرٌ للعقول، بحيث لا تقوى على إدراكه، وبالطبع ان ما لم يكشف بعد أدهى وأعظم، يقولون ان هناك نجوماً هي من البعد عنا بحيث ان نورها ـ على سرعته الهائلة ـ لن يصل إلينا الا بعد ستة مليارات سنة ضوئية. وهذا العدد مما لا يمكن تقريبه الى الأذهان، وفي بعض المقالات ان هناك نجوماً لو شقّ جوفها فهو يتسع لخمسمائة مليون شمس بحجم شمسنا، وبعض هذه النجوم لو وضعت في مركز الشمس لوصلت اطرافها إلينا، وهذه العظمة الباعثة على تحيّر العقول، كلّها في إطار عالم الدنيا الأخس على الاطلاق.

يقول بعض العرفاء ان تسمية عالمنا هذا بالدنيا من باب الخجل من التصريح بحقيقتها وواقعها. ان هذا العالم على سعته وانبساطه هو عالم دانٍ، وتلك

السموات بما تنطوي عليه من كواكب ونجوم هي سماء دنيا، كما ورد التعبير في الكتاب المجيد: ﴿وزيّنّا السماء الدنيا بزينة الكواكب﴾[1].

وهي على عظمتها وكثرتها المحيّرة ليس لها وزن بالنسبة الى عالم الوجود حتى ورد في الرواية «ما نظر إليه نظر لطف مذ خلقه». وقد ورد في القرآن الكريم تسميتها بالمتاع. الحياة الأخروية هي الحياة، والموجود في هذا العالم هو الممات بعينه.

قال تعالى: ﴿وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان﴾[2].

٣١ / ١٢ / ٧٧

استعصاء مادة الدنيا عن تنفيذ الارادة

لا يمكن في هذا العالم ان يدبّر الإنسان جميع آماله ويحقق كل أمانيه، وذلك ان هذا العالم هو دار تزاحم، ومواد هذا العالم تأبى الانقياد لمقتضى إراداتنا.

نفوذ الإرادة في الآخرة

لقد خلق الله تبارك وتعالى العالم الآخر على نحو تكون ارادة الانسان فيه نافذة بحيث يتحقق له ما يريد بمجرد أن يريد.

---

(١) الصافات / ٦.

(٢) العنكبوت / ٦٤.

رواية حول نفوذ الإرادة في الآخرة

روى بعض اهل العرفان عن الرسول الاكرم ﷺ ان ملكاً يـأتي الى أهـل الجنة فيستأذن عليهم للدخول جاملاً معه رسالة من محضر الرب ـ جلّ وعـلا ـ وفيها ان الله تعالى يقرىء أهل الجنة السلام ويقول لكل منهم: «من الحيّ القيوم الذي لا يموت الى الحيّ القيوم الذي لا يموت، أما بعد؛ فإني اقول للشيء كـن فيكون وقد جعلتك تقول للشيء كنْ فيكون، فقال: فلا يقول احدٌ من اهل الجنة للشيء كنْ إلّا ويكون»[١].

كل انسان نوع منحصر بالفرد

بعد ان يكمل الانسان خروجه من عالم الطبيعة يصبح مجرداً، وآنذاك فقط تتحقق له (فرديّته)؛ وذلك بعد ان فرغ عن الحركة الجوهرية في المادة.

وفي عالم المجردات يكون النوع منحصراً بالفرد، ومن هنا فإن كل موجود هناك، هو فرد مجرّد، وله نوع منحصر بذاك الفرد، فتنقطع الروابط والانتسابات، واليه الاشارة في قوله تعالى: ﴿**فإذا نفخ في الصور فلا انساب بينهم**﴾[٢]. وهذا الانقطاع النسبي قهري وطبيعيّ.

زوال النسب الملكية وبقاء الروابط الملكوتية

جاء في الحديث عن النبي ﷺ: «كلُّ حَسَب ونَسب مـنقطع يـوم القـيامة

---

(١) علم اليقين، ٢ : ١٠٦١، المقصد الرابع، الباب: ١٧، الفصل الأول.

(٢) المؤمن : ١٠.

إلّا حَسبي ونسبي»[1].

ومعلوم ان حسب ونسب تلك الشخصية الروحانية الخالدة أجنبيان عن العصبية الجاهلية ومنزّهان عنها بجميع اشكالها، بل هو حسب ونسب روحاني يكون ظهوره في ذلك العالم أجلى وكماله أعلى.

ان الروابط والنسب التي تنقطع لأدنى سبب عارض انما هي الروابط والنسب الجسميّة الملكية الناجمة عن العادات البشرية، إذ لا قيمة لهذا النسب والروابط في العالم الآخر إلّا ما كان مندرجاً تحت نظام الملكوت الإلهي ومؤطّراً بالقواعد الشرعية والعقلية حيث لا انفصام لمثل هذه الروابط ولا انقطاع.

الدنيا دار اختلاف الرحمة والعذاب

اعلم ان عالم الدنيا ، للنقص والقصور والضعف الذي فيه، ليس بدار للكرامة والثواب الإلهي، ولا محلاً للعذاب والعقاب، وذلك لأنّ دار كرامة الحق، عالم ذو نعمٍ خالصة لا اختلاط بالنقمة فيه، والراحة فيه غير مشوبة بالتعب والعناء. ومثل هذه النعمة لا وجود لها في هذا العالم بل امكان؛ وذلك ان هذا العالم هو دار التزاحم، وليس فيه نعمة إلّا وهي مختلطة بشتى انواع النقم والآلام، حتى قال الحكماء: «لذات هذا العالم دفع آلام»[2]. هاهنا دار التكليف ومحلّ الاكتساب ومزرعة الآخرة؛ اما الآخرة فهي دار الجزاء والثواب والعقاب.

---

(١) بحار الأنوار ٢٥، صفحه: ٢٤٩، كتاب الإمامة، باب ان الأئمة من ذرية الحسين عليه السلام.

وسائل الشيعة ١٤ : ٢١، كتاب النكاح، ابواب مقصات النكاح، الباب ٨ ، ح ٥، مع اختلاف يسير في المتن.

(٢) الأسفار الأربعة ٩ : ٢١١ ـ ٢١٢، السفر الرابع، الباب: ١١، الفصل: ٣.

نعَم الآخرة ونقمها فوق ادراك الانسان

ان شؤون الآخرة مختلفة عن شؤون الدنيا، فالذلة والكرامة هناك غير الذلة والكرامة هنا، كما ان نعم الآخرة ونقمها لا تتناسب مع النعم والنقم الموجودة في الدنيا. نعمة الآخرة فوق ادراكنا وتصورنا ونقمتها كذلك، وكرامة دارها ممّا ليس بوسعنا ان ندركه بالخيال، وذلتها ومهانتها هي الأخرى مغايرة تماماً لما نتوهمه في عقولنا.

النعمة والنقمة في العالمين ممّا لا يمكن قياسهما

ايها العزيز! اياك ومقارنة اوضاع عالم الآخرة مع أوضاع هذا العالم وشؤونه، فإن هذا العالم لا يصلح وعاءاً لتحمّل ظهور احدى نعم ذلك العالم أو نقمه. ان عالمنا هذا، على سعته وانتشاره في عرض السموات، غير قادر على استيعاب ظهور حجاب من حجب الملكوت السفلي، الذي يوعز عالم القبر إليه، فضلاً عن الملكوت العلوي المتمثل بعالم القيامة، وفي حديث مفصّل رواه الشيخ الشهيد الثاني[1] ﵀ في كتابه (منية المريد)، نقلاً عن الصديقة الكبرى فاطمة الزهراء ؑ، قالت: سمعت أبي ﷺ يقول: إن علماء شيعتنا يحشرون فيخلع عليهم من خلع الكرامات على قدر كثرة علومهم، وجدّهم في إرشاد عباد الله، حتى يخلع على الواحد منهم ألف ألف خلعة من نور... إلى أن قالت ؑ لمن سألتها: يا

---

(١) شيخ الدين بن نور الدين العاملي المعروف بالشهيد الثاني (٩١١ ـ ٩٦٦ هـ. ق)، من مصنّفاته: الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، مسالك الأفهام في شرح شرايع الاسلام، المريد في آداب المفيد والمستفيد، اسرار الصلاة، كشف الريبة في احكام الغيبة.

أمة الله إنّ سلكاً من تلك الخلعة لأفضل ممّا طلعت عليه الشمس ألف ألف مرّة، وما فضل ما طلعت عليه الشمس؟! فإنّه مشوب بالتنغيص والكدر»[1].

هذا بالنسبة لنعيم الآخرة، وأما فيما يرتبط بعذابها فقد روى الفيض الكاشاني رحمه الله[2] في علم اليقين عن الشيخ الصدوق رحمه الله[3] حديثاً أسنده الى الصادق عليه السلام، وفيه ان جبرئيل عليه السلام قال لرسول الله صلى الله عليه وآله: «... لو أن حلقة من السلسلة، التي طولها سبعون ذراعاً وضعت على الجبال لذابت من حرّها، ولو انّ قطرة من الزقوم والضريع قطرت في شراب أهل الدنيا لمات أهلها من نتنها»[4]. نعوذ بالله من غضب الرحمن.

العزّة والشقاء في الآخرة فوق ادراك العقول

ان تلك النشأة هي العالم الأبدي الدائمي الذي لا يطرأ عليه الموت والفناء. والسعيد فيه في راحة ليس لها مثيل في هذا العالم، وعزّة إلهية لا نظير لها، وفي

---

(١) منية المريد: ١١٦.

(٢) محمد محسن بن الشاه مرتضى المشهور بالفيض الكاشاني (المتوفى ١٠٩١ هـ. ق)، محدّث وفقيه وعارف وحكيم من أعلام القرن الحادي عشر الهجري، نسب له ما يقرب من تسعين مصنّفاً إليك بعضها: تفسير الصافي، الوافي في الحديث، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، الشافي، علم اليقين الحقائق، الكلمات المكنونة، الأصول الأصلية.

(٣) محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمّي، المكنّى بأبي جعفر، والمعروف بابن بابويه و«الصدوق». من أكابر علماء الإمامية ومشايخ الحديث وفقهاء الشيعة، تبلغ تصانيفه الثلاثمائة؛ أشهرها: من لا يحضره الفقيه، اكمال الدين واتمام النعمة، الخصال، التوحيد، عيون أخبار الرضا، الأمالي، معاني الأخبار، علل الشرائع، الهداية، المقنع.

(٤) علم اليقين ٢: ١٠٣٢، المقصد الرابع، الباب ١٥، في صفة النار وأهلها.

نعيمٍ ما يخطر على بال أحد.

والأمر كذلك في جانب الشقاء والنقمة والعذاب والعناء الذي لا نظير له في هذا العالم ولا مثيل.

نعم الجنة لا تخطر على قلب أحد

الإنسان في هذه الدنيا مستأنس بأوضاع هذا العالم وغارق في عاداته الى حدّ كبير، بحيث لا يسمع شيئاً عن كرامات العالم الآخر أو عذاباته إلّا ويجسّم لها في مخيّلته صوراً ملكية دنيوية، فيقيس مثلاً الكرامات التي وعدها الله لعباده وبشّر بها انبياؤه: بالهبات والعطايا التي يمنحها السلاطين والأمراء لبعض الناس، غايتها؛ ان يقول ان كرامات ونعم الله تعالى أفضل وأجزل، ومن الواضح ان هذا القياس باطل من أساسه، اذ ان نعم ذلك العالم وروحه وريحانه مما لا يمكن ادراكه في حدود تصوّرنا بل لا يمكن ان يخْطر على قلوبنا، فلا نستطيع نحن ابداً ان نتصور شراباً ينطوي على جميع اللذّات والأذواق المتصورة، متمايزة عن بعضها، وكل واحدة من هذه اللذّات ممّا لا سبيل الى وصفه وبيانه.

الجنة دار الكرامة الإلهية

اياك ان تتوهم ان الجنة وحدائقها هي من صنف جنان الدنيا وبساتينها سوى انها اوسع وأبهى وأرفع. كلّا، بل هناك دار كرامة الحق والمضيف الإلهي. جميع ما في دنيانا هذه من ملذّات لا يعدل شعرة واحدة لحورية من حور الجنة بل لا يعدل قيمة خيط من خيوط ثياب اهل الجنة وحللهم.

اللذات الدنيوية محفوفة بالآلام

ان كل ما في هذا العالم من نعم، محفوف بالمشقة والعذاب، وبآلام تقصم الظهر. إنّ سماء هذا العالم ملبّدة بالهموم والغموم والألم والعذاب والحزن والاضطراب.

اللذة الدنيوية تسلب السعادة

للدنيا ظاهر لذيذ ومسلٍّ لكنه خادع مضلّل، ففي كل لذة أو على أثرها نفقد سعادة ونبتلى بمهالك يغفل عنها الجاهلون ويجهلها الغافلون.

الآخرة دار الرحمة الرحيمية

[الرحمة الرحمانية مقام بسط الوجود، والرحمة الرحيمية مقام بسط كمال الوجود، فبالرحمة الرحمانية ظهر الوجود، وبالرحمة الرحيمية يصل كل موجود الى كماله المعنوي وهدايته الباطنية. ولهذا ورد: «يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما»[1] و «الرحمن بجميع خلقه الرحيم بالمؤمنين خاصة»[2]. فبحقيقة الرحمانية أفاض الوجود على الماهيات المعدومة والهياكل الهالكة؛ وبحقيقة الرحيمية هدى كلّاً صراطه المستقيم، وكان بروز سلطنة الرحيمية وطلوع دولتها

(١) بحار الانوار ٨٨ : ٣٥٥، كتاب الصلاة، باب صلاة الحاجة، ح ١٩، مستدرك الوسائل ٦ : ٣١٩، كتاب الصلاة، الباب: ٢٥، ح ١٩٠٤.

(٢) البرهان في تفسير القرآن ١ : ٤٤، تفسير سورة الفاتحة، ح ١ و ٣ عن الصادق عليه السلام.

في النشأة الآخـرة اكـثر. وفـي بـعض الآثـار: «يـا رحـمن الدنـيا والآخـرة ورحيمهما»[1]].

المحرومون من الرحمة الرحيمية

هذا الإسمان الشريفان [الرحمن والرحيم] من الأسماء المحيطة وفي كـل هذين الاسـمين الشـريفين تـتحقق دار التـحقق وتـصل الى كـمالها، والرحـمة والرحمانية والرحيمية شاملة لكل دار الوجود؛ حتى الرحمة الرحيمية التي مـنها ترشحت كل أنماط الهداية التي جاء بها الانبياء على طريق التوحيد، انها تشمل الجميع عدا من ظلموا أنفسهم بالخروج ـ بسوء اختيارهم ـ عن فطرة الاستقامة لا أن الرحمة لم تشملهم أساساً. وهذا المعنى صادق حتى في عالم الآخرة، حيث أوان الحصاد لنتائج الأعمال، فإنّ مـن زرعـوا الشـوك فـي الدنـيا، سـيكونون قاصرين عن الانتفاع بالرحمة الرحيمية، وذلك بسبب القصور فيهم لا لأن الرحمة الرحيمية قاصرة.

التفاوت بين نشأتي الدنيا والآخرة

هاهنا نتعرض الى مطلب آخر: ربما يرسخ في أذهان بعض العوام ان عالم الآخرة هو نفس عالم الدنيا، غاية الأمر أن الدنيا مذمومة في مرحلة من مراحلها

---

(١) اصول الكافي ٢ : ٥٥٧، كتاب الدعاء، باب الدعاء للكرب والهم والحزن والخوف، ح ٦، التهذيب ٣ : ٩٥، كتاب الصلاة، باب: ١٣ ح ٢٩، بحار الأنوار ٨٩ : ٣٨٣ وج ٨٧ : ٨٦ و ١٥٤.

وممدوحة في مرحلة لاحقة لها، غير أنّ هذا الاعتقاد مخالف لمجمل آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، إذ القرآن الكريم حافل من أوله الى آخره بذمّ الدنيا والتحذير منها بحيث لا يمكن افتراض ان هذه الدنيا سيأتي عليها يوم تكون فيه روحاً وريحاناً وجنة وبستاناً، واللازم ان يقال ان الدنيا والآخرة عالمان مختلفان ونشأتان متفاوتان، وأن الأخرة هي محل الظهور الأكمل للنفس، وأن النفس في ذاك العالم سوف تظهر على أشدّ ما يكون الظهور والبروز كما إن الجسم الانساني في ذلك العالم أقوى من الجبال.

وكيف يمكن ان يقال ان هذه النشأة عين النشأة الاخرى، والحال ان الجسم هناك له من القوة ما يجعله قادراً على تحمّل سلاسل الحديد التي تذوب منها جبال هذه المعمورة. ان الجسم الذي سيبقى يتقلب في نيران كهذه، هو الآن غير قادر في هذه الدنيا على الصبر دقيقة واحدة على وضع أحد أصابعه في النار، بينما يتعين عليه في ذلك العالم ان يرزح في العذاب سنين متمادية؛ اليوم الواحد منها ربما يعدل مئة الف عام، حتى قيل ان صاحب هذا الجسم قادر على حمل جميع الجبال على ساعده، ومعلوم ايضاً ان اجسام الكفار تخلد في تلك النار الى الأبد. وبالجملة، ان ثمة نشأةً يصدق عليها انها كلّها لهي الحيوان، كما أفادت الآية الكريمة: ﴿**وان الدار الاخرة لهي الحيوان**﴾.

الدليل على مباينة الدنيا للآخرة

أحد الأدلة التي يمكن التمسك بها أيضاً لإثبات عدم كون الدنيا والآخرة من جنس واحد، اجماع المليّين القائلين بأن عالم الدنيا وعالم الأخرة أحدهما في طول الآخر. وقد توارثوا هذه القناعة خلفاً عن سلف، وفي الختام يؤكد

الوحي الإلهي هذه الحقيقة بآيات وأحاديث منها: «ان دار الآخرة دار القرار ودار الدنيا دار الزوال»[1].

وليس المراد من هذه العبارات ان الإنسان بعد موته وخروجه عن عالم الطبيعة، يعاد جمع أجزاء بدنه ويوجد إنسان آخر بها، فإن ذلك لو كان ممكناً، لاستلزم ان يكون لنا في كل يوم معاد، إذ من المعلوم ان تراب المقابر في أطراف المدن يتحول ـ بمرور الزمن ـ الى حدائق وبساتين فيصبح غذاء للانسان، ما يؤدي بالتالي الى إيجاد إنسان آخر من نفس ذاك التراب.

مواعظ للتحذير من الدنيا والترغيب بالآخرة

اعلم ان كل ما يتحقق للنفس من حظوظ في هذا العالم، فلابدّ ان يخلّف أثراً في القلب يتمثل بالتأثر بالملك والطبيعة والتعلق بالدنيا. وكل ما كانت الملذّات اكثر زاد تعلّق القلب بهذه الأمور، حتى تصبح وجهة القلب دنيوية بالكامل، وهذا ـ لعمري ـ هو المصدر للكثير من المفاسد والأهوال. ان جميع مآسي الإنسان ومعاصيه ناجمة عن هذا الحبّ والتعلّق، كما وردت الاشارة في الحديث المروي آنفاً عن الكافي.

ومن محاذير حب الدنيا أنه يحول بين المرء وبين أدائه الرياضات الشرعية والمناسك والعبادات، ويقويّ فيه البعد المادي الطبيعي فيأبى بدنه عن طاعة الروح والانقياد لها، وتضعف إرادته وتخور عزيمته، والحال ان احد أسرار العبادات والرياضات الشرعية جعل البدن وقواه الطبيعية تابعة ومنقادة للروح،

---

(١) اصول الكافي ٢ : ١٣٣، كتاب الايمان والكفر، باب ذمّ الدنيا والزهد فيها، ح ١٦.

بحيث تكون ارادة النفس نافذة فيها وتكون الغلبة لملكوت النفس على ملك البدن، ويكون للروح هيمنة وقدرة ونفوذ على البدن على نحوٍ إذا اراد من البدن ان يقوم بعمل، فإنّ هذا العمل يتحقق بمجرد الإرادة، ويكون ملك البدن والقوى الظاهرة الملكية خاضعة ومسخَّرة للملكوت على نحو تنجز الاعمال والتكاليف دون مشقة وتكلّف. ومن فضائل العبادات الشاقة واسرارها انها تتكفل بتأمين هذه الحالة بشكل أوضح، وبواسطتها يحصل للانسان عزم راسخ وغلبة على الطبيعة وهيمنة على الملك. واذا تمّت الارادة وقويت العزيمة واستحكمت يصبح مثل ملك البدن وقواه الظاهرة والباطنة كمثل الملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون بلا تكلّف ولا مشقة. وبالجملة، ان القوى الملكية للإنسان لو انقادت للروح، لم يبق للمشقة والتكلّف مجال بل ستتبدل الى راحة واستجمام، وآنذاك تستسلم الاقاليم السبعة[1] برمتها لأمر الملكوت وتصبح جميع القوى وسائل وآلات لها.

ولا يخفى على كل صاحب وجدان ان الانسان، بحسب فطرته الأصلية وجبلّته الذاتية، عاشق للكمال التام المطلق، وان شطر قلبه متوجّه صوب الجميل على الإطلاق والكامل من جميع الوجود؛ وهذا من مصاديق الفطرة الالهية التي فطر الله تعالى بني الانسان عليها. وبهذا الحب للكمال يدار ملك الملكوت وتمهّد اسباب وصول العشاق الى الكمال المطلق؛ ولكن كلّ إنسان، وبحسب حاله ومقامه، يشخص الكمال في شيء ويتجّه بقلبه إليه. فأهل الأخرة شخّصوا ان الكمال في مقامات الآخرة ومنازلها ودرجاتها فتوجهت قلوبهم إليها. وأهل الله وجدوا الكمال في جمال الحق والجمال في كماله فقال بعضهم ﴿**وجّهت وجهي**

---

(١) الاقاليم السبعة هي الأذن والعين واللسان والبطن واليد والرجل والفرج.

للذي فطر السموات والأرض﴾[1] فأحبوا وصال المحبوب وعشقوا جماله. امّا اهل الدنيا فقد اعتقدوا ان الكمال مكنون في ملذّات الدنيا فتزيّنت لهم وتوجّهوا، بالفطرة، إليها. غير أنه لمّا كان التوجّه الفطري والعشق الذاتي متعلقاً بالكمال المطلق، وكانت سائر التعلّقات عرضية ومن قبيل الخطأ في التطبيق، فان كل ما يقتنيه الانسان من الملك والملكوت وكل ما يتحقق له من كمالات نفسانية او كنوز دنيوية او رئاسة وسلطان، فإن شوقه الى المزيد يزداد التهاباً، فكلما حصل صاحب الشهوة على شيء من مشتهياته طمع الى غيرها ممّا ليس في متناول يده وتعلّق قلبه بالمزيد منها. وهكذا صاحب النفس المحبّة للجاه والسلطان، كلّما بسط هيمنته على بلد، اشرأب عنقه الى البلد المجاور، وحتى لو أتيح له بسط سلطانه على كل الأرض، تاقت نفسه إلى بسط نفوذه على الكواكب والأرضين الأخرى، غافلاً هذا المسكين عن ان فطرته مريدة لشيء آخر وطالبةٌ ـ بالميل الجبلّي ـ للمحبوب على الإطلاق، وأن تمام حركاته الجوهرية والطبيعية والارادية وكل ميوله القلبية والنفسية كانت منصبّة ـ وهو لا يعلم ـ نحو الجمال المنطق للجميل على الإطلاق، بيد أنه بدّد قوة الحب والاشتياق العارم هذه في غير موردها، وطوّق بل خنق براق عروجه ورفرف وصوله بليّ عنانها الى غير الهدف المشهود.

على اي حال، فقد ابتعدنا عن أصل الموضوع، والغرض بيان ان الإنسان وبسبب توجّه قلبه نحو الكمال المطلق، كلّما يجمع من زخارف الدنيا يزداد قلبه تعلّقاً بها، وإذْ اعتقد ان الكمال هو في الدنيا وزخارفها، زاد حرصه عليها واشتدّ اشتياقه إليها وتعمّقت حاجته للدنيا وبات الفقر نصب عينيه، وذلك خلافاً لأهل

---

(١) الانعام / ٧٩.

الآخرة فهؤلاء كلما ازداد اهتمامهم بالآخرة ضعف التفاتهم الى الدنيا، الى ان يعرضوا عنها بالكامل ويستغنوا عن الحاجة إليها، ومن ثمّ لن تكون الدنيا وما فيها من زخارف وزبارج ـ في نظرهم ـ بالشيء الذي يعبأ به؛ فشأن أهل الله الاستغناء عن كلا العالمين، سوى الغنيّ على الإطلاق، بعد أن صارت قلوبهم مرآة تجلّى فيها الغني بالذات، هنيئاً لهم!

ومن الممكن ان يشير الى ما أسلفناه مضمون الحديث الشريف: «من أصبح وأمسى والدنيا اكبر همّه جعل الله الفقر بين عينيه وشتت أمره ولم ينلْ من الدنيا إلّا ما قسم الله له، ومن أصبح وأمسى والآخرة أكبر همّه جعل الله الغنى في قلبه وجمع له أمره»[1].

الإعراض عن الدنيا والتوجّه نحو الآخرة

معلوم أنّ صاحب القلب الملتفت الى الآخرة، تهون في نظره هموم الدنيا ومعضلاتها، إذْ يراها متصرمة متغيرة ليست سوى دار عبور وتربية واكتساب فلا يأبه، بعد، بآلامها ولا آمالها، ويقتصد في حاجته منها ويتضاءل افتقاره إليها والى أهلها، بل ربما وصل منزلة تنعدم فيها حاجته إليها فيستجمع أمره وينظّم حاله وأعماله ويستغني ذاتاً وقلباً عمّا سوى ربّه.

وعليه، كلّما نظرت الى هذا العالم نظرة حب وتعظيم وتعلّق قلبك به، زاد احتياجك إليه، بقدر ما تحبّ، وتجلّى الفقر في ظاهرك وباطنك، وتشتتت امورك، فصار قلبك مهموماً خائفاً متزلزلاً، ولم تجر أُمورك على حسب ما تشتهي

---

(١) الكافي ٢: ٣١٩، باب حب الدنيا والحرص عليها، ح ٥ .

وتحبّ، وتضاعف طمعك وحرصك على الدنيا، وهيمنت عليك الغموم والحسرات، ودخل اليأس قلبك وسكنت الحيرة فيه، والى بعض هذه المعاني يشير الحديثان أدناه:

روى في الكافي بإسناده عن حفص بن قرط عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من كَثُرَ اشتباكه بالدنيا، كان أشدَّ لحسرته عندَ فراقها»[1].

وعن ابن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «من تعلّق قلبُهُ بالدنيا، تعلّق قلبه بثلاث خصال: همٍّ لا يفنى، وأملٍ لا يُدرك، ورجاءٍ لا يُنال»[2].

أما أهل الآخرة فكلما اقتربوا من دار كرامة الحق، صارت قلوبهم عامرة بالسرور والطمأنينة، وأعرضوا عن الدنيا وما فيها، ولو لا ان الله تعالى جعل لهم آجالاً محدّدة لما بقوا في هذه الدنيا لحظة واحدة، كما ورد عن مولى الموحدين عليه السلام.

فهؤلاء ـ إذن ـ لا يعانون في هذا العالم من المشقة والعناء كسائر أهله، كما انهم مستغرقون في الآخرة في بحار رحمة الحق تعالى، جعلنا الله وايّاكم منهم إن شاء الله.

الآن، وقد تعرّفت ايها العزيز على مفاسد التعلّق بالدنيا والارتباط بها، وعلمت ان هذا الحب والتعلّق يؤدي بصاحبه الى الهلاك ويسلب منه ايمانه ويضيع عليه آخرته ودنياه، ينبغي عليك اذن ان تشدّ حزام العزم وان تعمل ـ ما استطعت ـ على قطع خيوط الارتباط او إرخائها، واستصغر الدنيا بعينك وترفّع عن هذه النعم

---

(١) اصول الكافي ٢: ٣٢٠، كتاب الايمان والكفر، باب حب الدنيا، ح ١٧.

(٢) قال علي عليه السلام لهمام: «ولولا الأجل الذي كتب الله عليهم لم تستقرّ أرواحهم في أجسادهم طرفة عين». نهج البلاغة، خطبة المتقين.

المشوبة بالآلام والأسقام، واسأل الله تعالى التوفيق للخلاص من هذه المحن والبلايا، والأنس بدار الكرامة، ﴿وما عند الله خير وأبقى﴾[1].

التعارض بين الدنيا والآخرة والميول القلبية إليها

ان قلب الإنسان لطيفة متوسطة بين نشأتي الملك والملكوت، وعالم الدنيا والآخرة فإحدى وجهته متجهة نحو الدنيا وعالم الملك، وبهذه الوجهة يعكف على إعمار هذه الدار، بينهما تتجه الوجهة الاخرى للقلب نحو الآخرة وعالم الغيب والملكوت، وبتلك الوجهة يعمر الإنسان آخرته وملكوته. فالقلب ـ اذن ـ مرآة ذات وجهين احدهما نحو عالم الغيب، وفيه ترتسم الصور الغيبية، والآخر نحو عالم الشهادة، وفيه ترتسم الصور المُلكية الدنياوّية. بيد ان الصور الملكية والدنياوية ترتسم في القلب وتنعكس فيه عن المدركات الحسّية الظاهرية وبعض المدركات الباطنية كالوهم والخيال. أمّا الصور الأخروية فهي تنعكس في القلب عن باطن العقل وسرّ القلب، وحين تتقوى الوجهة الدنيوية للقلب ويكون التفات الانسان بالمرّة نحو اعمار دار الدنيا وينحصر همّه بها، ويستغرق في ملذات البطن والفرج وسائر المشتهيات والملاذّ الدنيوية، فان باطن الخيال يحصل له، بواسطة هذا التوجّه، نحو مناسبة مع الملكوت السفليّ الذي هو بمنزلة الظلّ الظلماني لعالم الملك والطبيعة وعالم الجنّ والشياطين والنفوس الخبيثة؛ وبواسطة هذا التناسب فانّ الإلقاءات التي تعرض على القلب هي من نوع الالقاءات الشيطانية، ومن ثم تصبح هذه الإلقاءات ـ الشيطانية ـ منشأ للتخيلات الباطلة وتتبعها في العزم

(١) القصص : ٦٠.

والإرادة أيضاً، فتصير جميع الاعمال القلبية والقالبية من سنخ الأعمال الشيطانية من قبيل الشك والوهم والوسوسة والخيال الباطل، ومن ثم تعمل الارادات في ملك البدن على طبق تلك التخّيلات، كما تصبح الأعمال البدنية مطابقة للصورة الباطنية للقلب، إذ الأعمال انعكاس للإرادات ومثال لها، والارادات انعكاس للأوهام ومثال لها، والأوهام بدورها انعكاس لوجهة القلوب، فاذا صارت وجهة القلب نحو عالم الشيطان، كانت الإلقاءات فيها من سنخ الجهالات المركبة الشيطانية، وبالتالي برزت، من باطن الذات، الوسوسة والشك والشرك والشبهات الباطلة وسرت في جميع أنحاء ملك البدن.

وعلى نفس القياس، لو كانت وجهة القلب نحو إعمار الآخرة وتحصيل المعارف الحقة، والتفت الى عالم الغيب، فإنّ نحواً من السنخية والتناسب يظهر بينه وبين الملكوت الأعلى الذي يمثل عالم الملائكة والنفوس السعيدة الطيبة، وهو بمثابة الكل النوراني لعالم الطبيعة. وسوف تكون العلوم الخواطر المفاضة على القلب من سنخ العلوم الرحمانية الملكية والعقائد الحقة، ومن الخواطر الالهيّة، بالتالي يصبح منزّهاً عن الشك والشرك ويحصل له نوع من السكينة والصبر والاطمئنان، وسوف تكون اشتياقات القلب على طبق ما فيه من علوم، والارادات على حسب الاشتياقات، وأخيراً فإنّ الأعمال القلبية والقالبية والظاهرية والباطنية سوف لا تصدر إلّا عبر ميزان العقل والحكمة.



الفصل التاسع

المعاد الجسمانى

أصالة الوجود

اصالة الوجود واعتبارية الماهية هي الأصل الأول في الحكمة ولهذا الأصل دخل مباشر ببحث المبدأ والمعاد، حيث ان ازاحة الغموض عن هذا الأصل واقامة البرهان عليه وعلى فروعه ولواحقه من شأنه ان يسلّط الكثير من الضوء على مبحث التوحيد وكثير من مباحث المبدأ والمعاد ويسهم كثيراً في تنقيح البحث في هذه الموارد.

الوجود عين التشخص

وهذا هو الأصل الثاني من اصول الحكمة، والدليل عليه انه بناءاً على مسلك أصالة الوجود لا وجود لحقيقة غير الوجود؛ فالمتشخص اذن هو عين المتأصل، والمتأصّل هو الوجود لا غير، واذا جرى الحديث احياناً عن المفاهيم، فلأن المفاهيم هي علامات التشخص واماراته؛ كما ان امارات الوجود المتشخص في الحق سبحانه هي المفاهيم الكلية نظير العلم والارادة والقدرة والحياة.

الوجود ذو مراتب

والأصل الثالث من اصول هذا الباب، ان الوجود حقيقة ذات مراتب، وله

بالذات شدة وضعف وتقدم وتأخر. والغرض من ذكر هذا الأصل انه ـ بناء على اصالة الوجود ـ فان المتحقق، حقاً، هو الوجود الذي لا تحقق لما عداه في متن الواقع؛ ثم إنْ صدور الصادر الأول يكون من المبدأ الأول، وما يصدر ويفاض ليس هو إلّا أصل الوجود الذي يتحقق له الصدور في الخارج.

الحركة الجوهرية

والحركة الجوهرية هي الأصل الرابع في هذا الباب، والارتباط بين مبحث المعاد وهذا الأصل اكثر من الارتباط بينه وبين الأصل الأول (اصالة الوجود واعتبارية الماهية) ان الحركة الجوهرية هي العمدة في بحث المعاد، ولذلك ينبغي بذل قصارى الجهد في ايضاح المقصود من هذا الأصل تمهيداً لفهم حقيقة المعاد.

فنقول: معنى الحركة الجوهرية هو ان الحركة تحصل في أصل الهوية والذات، وبهذه الحركة ينتقل الموجود من الضعف والنقص الى الشدّة والكمال.

ان الهيولى تتحرك شيئاً فشيئاً نحو اكتساب الصور الكمالية الوجودية، وتواصل حركتها حتى تبلغ حدّاً تصبح فيه مسانخة للوجود في الصفاء والشدة والقوة، آنذاك تمرق من حدّ الوجود الطبيعي وافق الطبيعة. والهيولى التي هي في حال الحركة لو حصلت لها جميع الفعليات التي كان بمقدورها الحصول عليها، واصبحت ذاتها مستعدة للحركة الجوهرية وأفيض عليها بقدر ما تستوعب، بلغت مرتبة من الوجود تبتغي فيها رفض الهيولى ونبذها والخروج من عالم الطبيعة بالموت الطبيعي، والورود على العالم الأكمل والاستقرار فيه.

شيئية الشيء بصورته لا بمادته

وهذا هو الأصل الآخر من الأصول والأركان التي يتقوم بها المعاد، ويعدّ متفرعاً عن الأصل السابق (الحركة الجوهرية)، ومفادهُ ان شيئية الشيء بصورته، وتمام حقيقته هي الفصل الأخير منه.

ومن خلال توضيح هذا الأصل، يعلم انه في حال فقدت الصورة الأخيرة المادة المنضمة إليها ولم يبق سواها (الصورة) فان البرهان القاطع قائم على ان شيئية الشيء تبقى محفوظة في هذه الحالة؛ فالسرير ـ مثلاً ـ ليست سريّريته متوقفة على مادته (الخشب) بل على صورته. ولذا لو زالت المادة الخشبية أو فرض زوالها مع بقاء الصورة فان السرير ما يزال سريراً دون شك.

سير الإنسان من المادة الى التجرّد

سوف نؤجل التعرّض للأصل السادس لما بعد بيان الأصل السابع، وذلك لا حتمال ان لا يكون الأصل السابع أصلاً مستقلاً برأسه (جدير ذكره أن الآخوند ﷺ قال بعد ذكره لجميع الأصول: (وهذه الأصول العشرة)، مع ان العدد كان احد عشر أصلاً).

وعلى أي حال، كان الأرجح ان يعتبر الأصل السابع نتيجة من نتائج الأصل الخامس، وذلك لأن المراد من الأصل الخامس هو بيان ان شيئية الشيء بصورته وفصله الأخير، وفي الأصل السابع كانت الاشارة الى مورد خاص هو الإنسان لتبيان ان نفس الإنسان هي صورته الأخيرة، ولذا فشيئية الانسان بنفسه، وإذْكان غرضنا الأصلي هو اثبات المعاد للإنسان، فقد تعرّضنا الى ذكر الانسان

بالخصوص في مقام الاستنتاج من الأصل الخامس، وهكذا نـقول ان الانسـان موجود سائر في الطبيعة وان سيره متّجه صوب الكمال.

الانسان في سيره الطبيعي في حال حركة دائبة، وبداية نقطة سيره هـي هيولوية الطبيعة ليصل الى النقطة النهائية للحقيقة وينتقل من مـرتبةالشـهادة الى مرتبة الغيب. وفي اثناء هذه المسافة إذا لم يحصل الموت الاخترامـي للانسـان وتمكن من مواصلة سفره ظاهراً وباطناً الى ان يبلغ شـاطيء الأمـان، سـيصبح موجوداً حائزاً على اعلى منازل الشرف والكمال بين الموجودات الممكنة لعالم الوجود. أما إذا طرأ عليه الموت الاخترامي، من مرض أو غرق او قتل بحادث او بغيره، بحيث لا يكون بوسعه تكميل قواه الحيوانية بشكل طبيعي، فان ذلك ليس من الأهمية بمكان، اذ الاخترام المهم هو الذي يفضي الى حصول الباطل، ويبتلي الانسان بمواجهة (قطاع طريق) الانسانية. فإذا لم يـحصل الاخـترام لإنسـان، وطوى تلك المسافة بسلامة وأمان، ووصل الى الهدف، كان مَثَله مثلَ الثمرة التي تصل الى حدّ النضج في شجرة الطبيعة بقدر ما يتاح لها ذلك، وهي الآن في غنىً عن الشجرة، يا نعةً زاكيةً لذيذة تنجذب إليها الملائكة مبهورةً بنور جمالها وذكاء رائحتها، ولذا قيل ان المؤمن عندما يجوز الصراط على جهنم يأتيه النداء منها: «جُزْ يا مؤمن! فقد أطفأ نورك لهبي»[1].

الحركة الجسمية مقتضى الكون في العالم المادي

وبالجملة، ان الانسان مولود طبيعيّ يقضي في الحركة تمام مدة عمره، لا

---

(١) علم اليقين، ج ٢، ص ٩٧١؛ جامع الأخبار، ص ٤٢، فصل: ٢٢.

من حين الولادة فحسب، بل من بدء نشوئه ونموّه في أم الطبيعة ـ الهيولى الأولى ومادّة المواد ـ الى حين خروجه من الطبيعة الذي هو آخر عمره الطبيعي ويوم فراق الأهل والأولاد. وهذه الحركة هي دائماً من النقص الى الكمال وكلّما جاز مرتبة ناقصة دخل أخرى أكمل منها مخلّفاً وراءه في المرتبة الناقصة جهة النقص منها، وآخذاً معه كل الحيثيات الوجودية والكمالية ليزداد كمالاً الى كمال.

وطالما ان الانسان في دائرة الطبيعة، فهو حقيقة ذات امتداد جوهري في الأبعاد الثلاثة ـ الطول والعرض والعمق ـ وهذه الحقيقة في حركة لا تنقطع، وقد تكون لها مراتب ضعيفة واخرى قوية بمستوى عالم المثال، ولكنها في جميع الأحوال حقيقة واحدة ذات امتداد جوهري.

ومادام الانسان في الطبيعة، فهو جسم طبيعي، فاذا خرج من أسر الطبيعة صار جسماً مثالياً (دون ان تغير المثاليّة هذه الحقيقة ذات الامتداد).

ضرورة المعاد الجسماني للإنسان

ما دام الجسم في الطبيعة، فهو ليس بجسم خالص، بل خليط من الجسم واللاجسم، (وذلك بسبب كونه مقروناً بالهيولى وهي ليست جسماً)، وهذه الهوية الواحدة تتحرك في حقيقتها الامتدادية الى ان تصبح جسماً خالصاً، وتتخلّص من الهيولى التي كانت تمثل الوجهة اللاجسمية فيها. ومعلوم ان التخلّص من البعد اللاجسمي هو بمثابة الوصول الى مرتبة الجسم المثالي، وعندما يصل الجسم الى هذه المرتبة يتوقف عن الحركة في حقيقته الامتدادية الجوهرية، اذ لو فرض ان الحركة سوف تستمر حتى بعد الوصول الى هذه المرحلة، وبمعنى آخر اذا امكن ان

يواصل الجسم حركته حتى يجوز عن عالم المثال فيصبح موجوداً مجرّداً وليس بجسم، حينئذ لا يمكن ان يبقى له امتداد جوهري (طول وعرض وعـمق)، ولو صّح هذا الفرض فهذا يعني ان المعاد لن يكون جسمانياً بل روحاني؛ ولكن الأمر ليس كذلك، اذ لا حركة في عالم المثال، ولذلك، فرغم ان البعد العقلاني يزداد في الإنسان الطبيعي، غير ان حقيقته الامتدادية الجوهرية ما زالت جسماً رغم انـها صارت مثالية. ومن هنا فان المعاد الجسماني يتحقق لجميع افراد الانسـان بـلا استثناء، ولا يمكن إلّا ان يكون الأمر كذلك، اذ لو لم يكن كذلك لزم الحكم بأن الإنسان ليس مولوداً من مواليد الطبيعة.

حركة الإنسان من النقص الى الكمال

وصفوة القول، ان هذه الحقيقة تكون جسماً خالصاً في حال استطاعت ان تحرّر نفسها من معانقة اللاجسم (الهيولى). وما دام الإنسان هيولى فإن الحـركة مستمرة، ومادامت الحركة موجودة فلا تعيّن.

لا خلوص ولا تعيّن للانسان الذي هو الآن في الطـبيعة، ويـتدرّج نـحو الكمال، وذلك ان الحركة تتمّ بين محوضة الفعل وصرافة القوة، وكلّما تجاوزت مرحلة تخلّت عن جهة النقص فيها، الى ان يأتي اليوم الذي يتخلّص فيه الانسان تماماً من عالم الطبيعة ويلفظه بالكامل، وتلك هي آخر خطوة في مسير الحـياة الدنيوية وأولى الخطوات نحو الحياة الأخرى. إن الذهاب الى العالم الآخر أشبه بالعبور من حدّ النطفة (الى العلقة) حيث ان الصورة الجديدة، بعد النطفة، لم تفقد أيّاً من كمالات النطفة بل تخلّت فقط عن حدودها وجهات النقص فيها، وكذلك الانسان عندما يفارق عالم الطبيعة فإنه لا يـفارق سـوى حـدودها ونـواقـصها

وخصائصها الدنيئة، بينما يصطحب معه جميع الحيثيات والكمالات النورية والوجودية لها.

العلاقة بين الوحدة والتشخص

والحاصل؛ ان لكل قسم من الموجودات نحو تشخص مساوق لنحو وجوده، وله كذلك نحو وحدة، فواجب الوجود ـ مثلاً ـ موجود على نحو الثبات والقرار، والثبات والقرار هما تمام ذاته وعين هوّيته، وعلى هذا السياق اذا كان هناك موجود وكان نحو وجوده التصرم والتغيّر، فإنّ هويته وهذيّته ستكون عين التدرّج والانقضاء، وستكون وحدته متناسبة مع نحو وجوده، فهو موجود متشخص واحد وله شخصية واحدة متدرجة هي تمام ذاته وعين هويته. وهذا النحو من الوجود يمثل، في كل مرتبة من مراتب وجوده، هوية واحدة وشخصية فاردة، ولو كانت الحركة مقتضية لتغيّر شخصيته وهذيّته على نحو تكون شخصيته في المرحلة الثانية مغايرة لشخصيته في المرحلة الأولى، لوجب ان ينتفي وجوده من الأصل.

وكذلك الأمر، لو كان حيثية وجوده منقضيةً متصرّمة، فإن وحدته سوف تكون كذلك أيضاً فلو فرضنا ان موجوداً تحرك في عالم الطبيعة من النقطة السفلى فيه والفسطاط الأول المتاخم للعدم نحو آخر فسطاط في عالم الطبيعة وهو المحادد لعالم المثال والمتاخم له، فان هذا الوجود سيكون واحداً بالهوية، سواء ما كان منه بالخيمة الأولى او الخيمة الأخيرة، بلا ادنى تسامح في إطلاق الوحدة عليه.

احفاظ الشخصية في العوالم المختلفة

فيعلم، اذن، ان الانسان لو وصل، بحركته الجوهرية، الى عالم البرزخ وصار جسماً برزخياً، فإنّ سخصيته وهذيّته تبقى محفوظة، وإذا دعي هكذا انسان الى المحاكمة على فعل ارتكبه في مرحلة الطفولة وعوقب على فعلة اجترحها في ذلك الوقت، فان المدان هنا هو المجرم نفسه لا شخص آخر حلّ محلّه، وذلك ان لهذا الوجود هوية واحدة ولكنّها هويةٌ سيّالة ذات مراتب مختلفة متعاقبة، وكل مرتبة لاحقة منه هي اقوى وجوداً من المرتبة الاسبق ووحدتها أشدّ وأوضح وكثرتها أضعف وأخفى. وحين تستقر النطفة في رحم الأم، تصل الى أولى درجات اللمس، ومن ثم يَشتدّ وجود النطفة اشتداداً تدريجياً وتظهر لها قوى عديدة. ففي عالم الشهادة يكون البصر مغايراً للسمع والسمع، مغايراً للذوق. والانسان في هذا العالم يرى بشيء ويسمع بشيء آخر، ولكنْ ثمة حسٌّ مشترك في باطن الانسان؛ به يسمع وبه يرى وبه يتذوق فهو في آن واحدة سمع وبصر وتذوق، وفيه أيضاً جمبع القوى الظاهرة والباطنة من خيال ووهم وذاكرة و... بيد ان جميع الأعضاء والجوارح والقوى الظاهربة والباطنية موجودة هناك بوجود جمعي، فكلما كان الوجود جمعبّاً اكثر كان حاوياً على حقائق اكثر، ومهما كان للنفس من حركة فإنّ هذيّتها محفوظة، ولها شخصية وهوية واحدة تنتقل معها في كل العوالم التي تمرّ بها خلال سيرها التكاملي الطويل. ومن شأن هذه الشخصية والعينية ان تحتفظ بكل شؤون المراتب التي مرّت أو تمرّ بها، فهي تلمس، وهي تبصر وتسمع وتتذوق وتشمّ، وبكلمة واحدة، انها قادرة على كل شيء كانت قادرة عليه في المراتب السابقة، ولكنها قدرتها الآن اقوى وأشدّ وآكد.

تجرّد مرتبة الخيال

الأصل الثامن ان مرتبة الخيال مرتبة مجرّدة، كما أشير الى ذلك غير مرة في السابق، وفي باب اتحاد العاقل بالمعقول اوائل مبحث النفس، أقيمت براهين سديدة على تجرد الصور الخيالية البرزخية عن المادة، بيد ان هذا التجرد ليس تجرداً عقلياً، إذ الصور الخيالية البرزخية لها مقدار وان لم يكن لها مادة (التجرد العقلاني هو التجرد عن المادة وعن لواحق المادة من زمان ومكان ومقدار).

قيام الصور الخيالية والحسية بالنفس

الأصل التاسع؛ يعتقد الآخوند ـ ره ـ ان الصور المتخّيلة بل جميع الصور المحسوسة للموجودات لها نحو قيام بالنفس، والنفس هي الحافظة والجامعة لصور المحسوسات، لا بوجودها المادّي المحيط بالأشياء الخارجية بل بوجودها المظهريّ القائم بالحواسّ التي هي مظاهر النفس، ومن المعلوم ان المظاهر والقوى ليست بجسم ولا جسمانية.

مُبدعية النفس في العوالم المختلفة

الأصل العاشر، ان بعض الصور المقدارية الجرمية لا تكتفي بفاعل مجرّد، بل لابدّ من ان يكون لها بسبب اشتمالها على الهيولى قوى واستعدادات يؤثر فيها الفاعل، فيما توجد ايضاً صور مقدارية تكتفي بالفاعل المجرد، وذلك نظير الافلاك والاجرام العلوية.

وما دامت النفس في عالم الطبيعة فهي صورة جسمية وذلك لاشتمالها على الهيولى وجهة القوة، (ولكن لا بمعنى انها جسم بذاتها) غير انها اذا فارقت عالم الطبيعة، وتركت صحبة الأجانب والغرباء، وفرغت عن تدبير امور الأغيار، وتخلّصت من مشاغل النمو والغذاء وامثالها، اصبحت قادرة على ايجاد معاليل مقدارية جرمية، ومقادير واجسام جرمية، وفي هذه الحالة سيكون هناك معلول للنفس، وحيث انها قوية الإرادة ومتحررة عن مشاغل الطبيعة، تكون لها قدرة على انشاء ما تريد بمجرد ارادته، ولكنها مادامت في الطبيعة فان اشتغالها بالمادة ومعانقتها للموانع (الهيولى المنضمة) يتسبب في عجزها عن اصدار المقادير الجرمية في الخارج وايجادها، ويستثنى من ذلك النفوس القوية النادرة، كالأنفس المقدّسة للمعصومين سلام الله عليهم اجمعين.

عينية النفس مع البدن الأخروي

والنكتة المهمة في هذا الأصل، ان بدن النفس في نشأة الآخرة ليس معلولاً لها ولا مخلوقاً لفاعليتها ومبدعيتها، بل ذلك البدن، هو عين النفس، بحيث ان ايجاده واعدامه مساوق لإيجادها واعدامها. ومحالٌ ان يوجد الشيء بفاعلية عين ذلك الشيء، لا ستلزام ذلك الدور الصريح الباطل.

الاتصال بين ذرّات العالم

الأصل الحادي عشر، ان العالم يتّسم بالوحدة، على نحو لو حرّكت فيه ذرّة من مكانها أو انحرفت عن محلّها، استلزم ذلك الانقلاب في شراشر الوجود كافة،

فلا يمكن قطع مقدار ذرة من هيكل نظام الوجـود دون ان يسـتلزم ذلك انـهيار النظام الأتمّ، والسرّ في ذلك انه هناك علاقة عـلية ومـعلولية بـين المـوجودات قاطبة.

المراتب الثلاث للوجود

يرى الآخوند ﷺ ان لعالم الإمكان ثلاث مراتب: الأولى «عالم المجرّدات والعقول» وهو عالم مجرد عن المـادة ولواحـقها ومـنزّه عـن الشكـل والهـيئة والاستعداد، لا يحدّه شيء من طول وعرض أو عمق.

والثاني هو (عالم المثال) وهو الآخر منزّه عن المادة ولواحقها غير أنه أدنى مرتبة من عالم العقول. وأخيراً (عالم الشهادة والطبيعة والمادة) وهو عالم يكون التجرد من ذاتياته ووجود الموجود فيه هو عين حركته وعـين وحـدته وعـين تشخّصه.

الإنسان جامع للعوالم الثلاثة

لا يوجد في القوس النزولي للوجود، موجود جامع لهذه العوالم والأكوان الثلاثة، ولكن الأمر يختلف في قوس الصعود الذي ينطلق في بدايته من مهد عالم الطبيعة، حيث يوجد الإنسان وهو الموجود الوحيد الذي يمثّل الكون الجامع، ولو بالاستعداد. الانسان وحده هو الكون الجامع والذي له حظّ من المرتبة الأخيرة (الشهادة) ومن المرتبة الوسطى(البرزخ) ومن المرتبة الأولى (العقل). ان للانسان هويّة وشخصية تمثل ـ مادام في الطبيعة ـ كوناً جامعاً لكل مراتب الوجود، فاذا

خرج الانسان من حدود الطبيعة، هو ايضاً كون جامع، اي هوية لها ثلاث جنبات؛ جسمية وبرزخية وعقلية.

عدم قبول الهيولى المنضمّة

تلك شخصية واحدة، تربّت في مهد الطبيعة واحضان الزمان، وقد تحررت الآن من الهيولى المنضمّة والمادة دون ان تتقيد بقيد او شرط حتى بالنظر الدقيّ العرفاني الفلسفي. وليس المراد من الهيولى هنا، قوة هذه المرتبة الكاملة، ولا معنى التحرر من الهيولى هنا ان ذلك الأمر الذي كان بالقوة قد أصبح الآن بالفعل وان ما كان ناقصاً بات الآن كاملاً، بل المراد من الهيولى المنضمة، تلك الهيولى المحسوبة في عداد الزوائد والفضلات (كالأظافر مثلاً) والتي لا دخل لها في شخصية الانسان، وتلك هي الهيولى القشرية التي سترفضها الهوية ذات حين ـ الأجل المسمّى ـ كما ترفض زوائد الشعر والأظافر، وآنذاك سيكون ثمة وجود وهوية، لها جسم هو علامة الطبيعة، ونفس متوسطة بين الجسم والمجرد العقلي هي القوة الإدراكية التي تدرك الجزئيات وهي علامة البرزخية، ولها مرتبة عقلية هي بمثابة العلامة لعالم العقل والتجرد.

عدم تبعية الهوية الإنسانية للجسم

الانسان، موجود ينطوي فيه العالم الاكبر، انه موجود ذو جسم ونفس وعقل، ولو فرض تخلّيه، حين رحيله وفراقه لهذه النشأة، عن الهيولى والبدن القشري المعبّر عنه بالجسم، مع ذلك لن يكون هناك خلل في معاده وحشره، لأن

شخصيته وهويته ما تزال محفوظة (حتى بعد ذهاب الجسمية عنه). فليس للجسم مدخلية في بقاء الهوية والهذيّة، ونحن نرى في دنيانا هذه ان الجزاء والعقاب لا يكون للعضو الذي ارتكب العمل لوضوح ان يد السارق او القاتل لو قطعت بحادث أو شبهه، فان الشخص يبقى مطلوباً للقصاص وانزال العقاب به مع ان يده قد تلاشت، والسبب ان الجرم قد صدر منه بالحقيقة لا من يده. ان بقاء الجسمية ليس دخيلاً في بقاء الهوية والشخصية، ولو فرضنا ان الجسم يرفض أيضاً، مع ذلك تبقى الشخصية. وان كان هذا الفرض بنفسه محالاً، والممكن والطبيعي هو الافتراق عن الهيولى المنضمّة الذي يعدّ امراً حتمياً تكوينياً لدى العودة الى النشأة الأخرى. بيد ان الهيولى لم تكن منذ البدء دخيلة في هوية الإنسان وشخصيته، وذلك ان نسبتها الى الهوية نسبة المربّية الى الطفل الصغير.

اما الهيولى التي كانت قوة الفعليّات فهي ـ كما أشرنا سابقاً ـ امر ناقص وقد اكتمل الآن، واصبح لدينا، بعد الرحيل موجود وهوية ذات مراتب هي عبارة عن الجسم، والمرتبة المتوسطة المعبّر عنها بالنفس، والمرتبة الأكمل المعبّر عنها بالعقل. وموجود كهذا وجود شامل وكون جامع يشتمل على جميع المراتب.

كانت هذه المباديء والأصول اموراً ممهّدة لبيان مسألة المعاد، وكان الاطلاع عليها لازماً لمن اراد التعرف على حقيقة المعاد وكيفيته.

تجرد النفس بالمعاد

ابناء النوع الانساني قادرون على انشاء صور خيالية، ممّا يعني أنهم بالغون لمرتبة التجرد الخيالي «وهي مرتبة التجرد من المادة دون الشكل والمقدار» وهذا

القدر من التجرد كافٍ لاثبات المعاد، بالرغم من ان هؤلاء لم يبلغوا مرتبة التجرد العقلي التام الذي يتيح لهم فهم الأشياء على حقائقها. اذ التجرد الخيالي كافٍ لتحقيق الغرض المطلوب، ومن هنا نحن نعتقد ان الحشر شامل أيضاً حتى للحيوانات التي تبلغ هذه المرتبة من التجرد.

العلاقة بين تجرد النفس والمعاد الجسماني

لو ان شخصاً انكر التجرد بقول مطلق، يلزمه ذلك انكار الكثير من الضروريات من بينها المعاد الجسماني. والغريب أن بعضهم زعم ان القول بالتجرد ووجود المجردات هو الذي يستلزم انكار ضروريات جمة.[1] الا اننا كلما تأملنا في لوازم القول بالتجرد لم نجد فيها ما يؤدي الى انكار ضروري من ضروريات الدين، على خلاف انكار التجرد فانه يستلزم حقيقة انكار ضروريات كثيرة من الدين. اذ لا سبيل لمن يريد ان يعتقد بالمعاد الجسماني الا القبول بتجرد النفس. فلو ان شجرة أحرقت حتى تحولت الى رماد ثم أعيد زرعها من ذلك الرماد فهل ثمة قائل بأنّ هذه الشجرة هي نفس الأولى؟! كلّا، فالمادة وان كانت واحدة، غير ان هذه الشجرة ليست نفس سابقتها. وعليه فإنْ قلنا بان الهوية الانسانية بظاهرها وباطنها وكل ما يتعلق فيها مقصورة على هذا البدن، لا طريق لنا بعد ذلك الى اثبات المعاد الجسماني.

وصفوة القول ان القول بالمعاد الجسماني يستلزم سلوك المنهج الذي قال به الآخوند ﵀.

---

(١) في (بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ١٠٤ و١٠٨) انكر العلامة المجلسي تجرّد الروح.

من بين المسائل التي اشكلت على الشيخ الرئيس ولم يهتد الى حل صحيح لها، مسألة المعاد الجسماني التى أذعن أخيراً بالعجز عن حلّها فأحال الاعتقاد بها على ذمة اصحاب الرسالات حيث قالوا بها ولا محيص من التسليم بمقالتهم.

والسبب في تردّده بهذه المسألة عدم قدرته على تنقيح حقيقة النـفس[1]. وعند تعرضه لمسألة تجرد النفس الحيوانية تعامل مع القضية بنهج تشكيكي وكان يكثر القول فيها لو قلنا بكذا يستلزم كذا، وفي النهاية غادر البحث دون ان ينقحه تنقيحاً كاملاً[2].

ولم يستطع الشيخ كذلك تثبيت التجرد البرزخي طبقاً للأصول التي يعتقد بها، وذلك على اثر التزامه بالقول الذي يتبنّاه العديد من محدّثينا والقاضي بـأنّ الارواح كانت موجودة قبل الأبدان، وبعد ان يبلغ الجنين اربعة أشهر يتم اختيار واحدة من الأرواح له على سبيل القرعة وبحكم البخت والطالع. وعليه فان روح كل شخص هي النفس المجردة التي كانت موجودة قبل البدن، وسوف تبقى حتى بعد زواله. بالطبع لم يقل الشيخ بان النفس كان لها وجود منذ اول الأمر، بل يعتقد انها تخلق بعد بلوغ الجنين شهره الرابع، ومن ثم تفاض عليه[3]. وهي تلازم البدن من ذلك الحين الى حين زواله فتبقى بعده ولا يطرأ عليها الزوال، غير انه لا يقول بتكامل الروح جوهرياً، ويعتقد بعروض العلوم الاكتسابية وسائر العوارض عليها من خارج الذات.

ووفق هذه التصوّر لم يتمكن الشيخ من تثبيت وجود المرتبة البرزخية لكي

---

(١) الشفاء (قسم الالهيات)، ص ٤٢٣، الفصل السابع من المقالات التاسعة، ص ٢٩١.

(٢) المباحثات، ص ٥١ ـ ٥٣.

(٣) المبدأ والمعاد، الشيخ الرئيس، ص ١٠٨ المقالة الثالثة، الفصل ١١.

يتأتى له حلّ مسألة المعاد الجسماني، اذ ان لإثبات المرتبة البرزخية في النفس دخلاً تاماً في اثبات أصل المعاد الجسماني، وحيث ان أحداً لم يقدر ـ الى زمان الآخوند ـ على اثبات وجود المرتبة البرزخية، لم نعثر على احد نجح في البرهنة على اصل المعاد الجسماني، والآخوند هو صاحب قصب السبق والمبادرة في هذا المجال.

قلنا ان من بين المشكلات التي واجهها الشيخ، عجزُه عن اثبات المعاد الجسماني لجميع افراد النوع الانساني، واقتصر دليله في هذا المجال على اثبات المعاد الجسماني للكمّل الذين حازوا على المرتبة العقلية.

اما نحن فبوسعنا اثبات المعاد لأبناء النوع البشري، وذلك بعدما تمكنّا من اثبات وجود المرتبة البرزخية لديهم عموماً حتى الاطفال منهم، اذ الطفل فور تولّده يتوجّه بالارادة والاختيار نحو ثدي امه فيلقمه لامتصاص اللبن، وهذا بحد ذاته دليل على وجود التجرد ولو بدرجة ضعيفة لديهم، اذ الفعل الارادي والاختياري لا يصدر الا عن النفس المجرّدة.

وبعد بلوغ الجنين أربعة أشهر تظهر بوادر القوة الحسية في جسم الجنين، فلو أصابته والحال هذه ـ آفة مهلكة انحلّت تلك القوة ايضاً، تماماً كالقوة السارية في اسلاك الكهرباء، فلو انقطع السلك لسبب ما، تبدّدت القوة وتلاشت، وذلك ان الحسّ ليس له بحدّ نفسه مرتبة مستقلة، ليبقى ببقائها (بل ان وجود قوة الحس وعدمها مرهونان بوجود الجنين وانعدامه).

دور التجرد البرزخي في تحقق المعاد الجسماني

عندما تظهر في الموجود المادي وبواسطة الحركة الجوهرية، مرتبة مستقلة

متوسطة بين المادية المحضة والعقل المحض، فان الأشعة النورية لتلك المرتبة تدوم بدوامها وتبقى ببقائها. من هنا فان الموجودات التي يتحقق لنفوسها مرتبة برزخية تجردية (مثل اكثر النفوس البشرية)، تصطحب لدى مفارقتها عالم الطبيعة قواها المدركة والمحركة، وبالتالي يكون لها في عالم البرزخ قدرة على الحس واللمس والشم والذوق والبصر والسمع وما الى ذلك.

واستناداً لما مرّ، فان الانسان ـ نوعاً ـ وحتى الأطفال بل حتى الحيوانات يثبت لها المعاد الجسماني، وذلك تبعاً لما ينطوون عليه في ذاتهم من مرتبة متوسطة، تجردية، برزخية.

اما الشيخ (قدس سرّه) فنظراً لعدم تمكنه من تحصيل هذا المعنى، نراه تارة ينكر المعاد الجسماني لغالبية الناس، ويخصّصه بأفراد قلائل حازوا على مرتبة التجرد العقلي، ونراه أخرى يعمد الى تعميم الحكم بوجود القوة العقلية لدى الجميع، وبذلك يثبت المعاد الجسماني لأكثر الناس، صائغاً برهانه بالشكل التالي، ان اكثر الناس قادرون على الأقل من انتزاع مفهوم «الشيء» او مفهوم «الكلي»، او القضايا الأولية من قبيل ان «الكل أعظم من الجزء»، أو «مساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء» ونظائرها...

وكون هؤلاء يتعقلون هذه الأمور الأولية دليل على امتلاكهم قوة عاقلة، فعليه تثبت لهم المعاد الجسماني من هذا الطريق.

غير ان الأخوند يعترض على منهج الشيخ في اثبات المعاد الجسماني لغالبية الناس بهذه الطريقة. وذلك لأن تعقل مفهوم (الشيء) وغيره من المفاهيم العرضية لا يمكن ان يعدّ دليلاً على تمتع هؤلاء بمرتبة عقلية، فان القوة العاقلة للانسان لا تصير فعلية الا اذا ادركت (الحقائق العقلية) لا (المفاهيم العرضة) التي

ليس لها تحقق عقلي مستقل ولا تدرك الا على نحو الانتزاع. مضافاً الى امكانية ان نقول ان عوام الناس لا يملكون حتى القدرة على تعقل المفاهيم، فمثلاً قضية «الكل اعظم من الجزء» ليس جميع العوام يدركونها بصورة صحيحة بل ان طائفة عريضة منهم تتلقّاها تلقّي المسلّمات وقد جرت على ألسنتهم بحكم العادة والتقليد، حتى سمعنا من شيخ هرم يقول: «ان الابريق الممتد انبوبه من هنا الى العراق جزء أعظم من الكل»!

وبالجملة: ان وجدان مرتبة (العقل بالفعل) لا يحصل الا عبر درك الحقائق العقلية المجردة، وهذا الأمر مختص بالأوحديّ من الناس. وربما لم يتفق حصوله إلّا لأمثال الآخوند ﵀ لا لعموم الناس بل ولا لعموم العلماء الغارقين في مباحث الألفاظ والمفاهيم.

تطورات الجسم في العوالم المختلفة

الحركة الدائمية من المادة صوبِ التجرد

شخصية الانسان وعينيته ليست بجلده وشعره وأظافره وسائر فضلاته البدنية. والدليل عليه أنه لو أحسن زيد لعمرٍ، ولم يتتمكن عمرو من رد الاحسان الا بعد خمسين عاماً، فهل يقال بأنه ردّ الاحسان الى شخص آخر غير زيد، باعتبار ان الأخير قد تبدلت كل شمائله البدنية في غضون فترة الخمسين عاماً؟! كلا ولا شك. فالانسان موجود مجبول على التغذي من أول عمره، وخلال عملية التغذية تتحلل المواد الغذائية وتدخل في تركيب خلايا جسمه بعد أن تتحلل الخلايا السابقة (حتى تكاد تتبدل جميع اجزاء بدنه في مدة زمنية محددة). وأول نشأة يعيش هذا الموجود فيها يكون فيها في حركة دائماً من القوة الى الفعلية، ومن ثم تنتزعه العمال العزرائيلية من المادة والطبيعة ناقلة له الى نشأة اخرى وراء هذه النشأة الدنيوية، وعملية الانتقال هذه جارية على قدم وساق وعلى نحو التدريج لا أن عزرائيل عليه السلام يظهر للانسان في اللحظة الاخيرة من ثقب جدار ليقبض روحه فجأة.

كلا، فالانسان دائماً في حال حركة ذاتية وانتقال جوهري من هذه النشأة الى تلك النشأة، وهو خلال هذه الحركة يكتسب يوماً بعد آخر صفاءً وجودياً ولطافة جوهرية مضاعفة، وهكذا يرتقي مدارج الطبيعة شيئاً فشيئاً وخطوة بعد أخرى الى ان يستقر في العالم الآخر.

وكما هو الحال عليه لما كان في الاصلاب على صورة منوية، وبعدها استقر في الأرحام ثم اخذ يترقى من النطفة الى العلقة الى المضغة فالعظم واللحم والأوردة والشرايين والأعضاء. هكذا هو الآن، موجود له جسم وبدن، وله صورة أيضاً. وهو يزداد لطافة جسمية الى ان يبلغ مرحلة الفعلية التامة، وهو من جهة اخرى يلفظ كل الزوائد والفضلات البدنية والجسمية، ويتحلل بدنه تحلّلاً تدريجياً، غير ان هذا التحلل والتبدّل لا يخدش له وحدة شخصية، فالشخصية هي ذات الشخصية، والجسم هو ذاك الجسم، وبالرغم من التفات العقل الى كل هذه التبدلات والتحولات إلّا انه لا يراها ضائرة بوحدة شخصية هذا الموجود، وهو في نظر العقل نفس الشخص الأول بدون شائبة مجاز. فهو موجود متدرج الخروج من عالم الطبيعة نحو الصفاء الوجودي والشدة الكمالية وهو في حال تبدّل دائم من مرتبة لأخرى.

حركة الجسم من الكدورة الى اللطافة

نظام الوجود مرتبط ببعضه كسلسلة من عدة حلقات. والموجود الطبيعي فيه يسير من الكدورة والظلمة والضعف والنقص نحو الكمال الوجودي الى ان يتبدل الجسم الطبيعي الى جسم صاف ولطيف، ويلفظ ما يكتنفه من قشور وزوائد وفضلات هي مكونات البدن الظاهري المحسوس. واذ يظهر هذا الرفض لنا ونشهده بأعيننا نقول ان الروح قبضت وبقي الجسم هنا. وهكذا يواصل الموجود الطبيعي حركته باتجاه الكمال الى ان ينشأ له في القيامة بدن وجسم لطيف للغاية، لا يقوى البصر على رؤيته، وهذا الجسم له بالروح تعلق شديد بحيث لا يأبى عن الانقياد لها ابداً، وله أيضاً طول وعرض وعمق.

وبالجملة ان كل هذه التبدلات والحركه الجوهربة المتواصلة لا تؤدى الى انثلام شخصية ذلك الموجود. الى ان نبلغ التبدلات فى لبّ (النفس) حدّ كمالها فيلفظ الموجود قشره الغليظ المحسوس، وتلك هي الخطوة الأخيرة في مسيرة التكامل الدنيوي، وهي الحد الفاصل بين عالم الطبيعة والبرزخ، وبعدها يطأ الموجود بقدمه فناء البرزخ ويبدأ خطوته الأولى التي تظهر فيها المرتبة الثانية للجسم، وأصفى من اللب، لب اللباب! وهي هنا النفس الانسانية مضافاً اليها البدن الذي بلغ مقام التجرد. والبدن الذي يكون بهذا المستوى من اللطافة هو بمثابة ظلٍّ للنفس، وهكذا جسم هو الذي يكون قادراً على تحمل شتى انواع البلايا والامتحانات. اذ كلما كان الجسم اكثر صفاءً واشد خلوصاً في الجسمية كان أقلّ مشوبية بالقوة، وبالتالي كان افتراق اجزائه وتفككها وزوالها أصعب حتى ولو أحرق بالنار. وكلما كان الجسم أصفى وألطف كانت النفس اكثر تحسساً، وكلما كانت كذلك كان شعورها بالألم اشدّ واقوى.

التفاوت بين الجسم الدنيوي والجسم البرزخي

والآن نشرع ببيان نكتة تتعلق بالأجسام المثالية والاجسام الطبيعية، فنقول: لا يمكن الالتزام بأن الاجسام المثالية مغايرة للاجسام البدنية، كلا! انها هي بعينها، ولكن الغافل يحسب انهما شيئان اثنان. فما سوف يوجد في ذلك العالم (المثال) هو عين هذا البدن، مثل رجل كان قبل عشرين عاماً طوله متر واحد والآن طوله متران، كان بلا لحية، والآن له لحية كثة وطويلة. فهل نقول بأن هذا غير ذاك؟! لسنا ندّعي هنا ان هذا الجسم هو ذلك الجسم بنفس حدّته وشدته أو طراوته ونعومته، بل نقول ان أصل البدن والجسمية بدون ملاحظة الكيف

والمقدار، ما يزال محفوظاً. ان الجسم في حال ترقٍّ في جسميته بين عالمي الطبيعة والآخرة. وهذا الجسم، بعد كونه جسماً طبيعياً، يحلّ ضيفاً على النشأة البرزخية، وسوف يكون أصفى هناك منه هاهنا، ومعنى الترقي في الجسمية هو ان يصير الجسم اكمل وأصفى. ان هذا الجسم الطبيعي هو الذي سيصبح بعينه جسماً برزخياً، غير ان حكم الجسم الطبيعي بما هو طبيعي لن يبقى محفوظاً له في عالم البرزخ، ولن تحفظ له سوى احكام اصل الجسمية حيث كان نفس الجسم الأول لا غير.

شدة الجسم وقوته في العوالم العليا

الجسم في عالم البرزخ أصفى في جسميته وأكمل وأقوى منه في عالم الطبيعة، وهو أضعف في الجسمية مما سيكون عليه لدى قيام الساعة. فالنفس في هذا العالم مجذوبة الى عالم الطبيعة ومنهمكة فيه، ولا تلتفت الى ذاتها كثيراً لكي تتقوى انشائياتها. وفي عالم البرزخ سوف تنجذب أيضاً الى عامل الغيب، وهذه المجذوبية تصعقها الى درجة تغفل فيها عن الاهتمام بنفسها على نحو ما ينبغي، ونظراً لكونها مشدودة الخواطر نحو العالم الأعلى نجد ان جسمها وبدنها ضعيف بالنسبة الى عالم الماوراء (اعني القيامة)، فاذا ما أزيحت الستار بين عالمي البرزخ والغيب وانكشف الغيب المطلق للنفس المنجذبة اليه، انكشافاً تاماً وظهر لها ظهوراً كاملاً، آنذاك تنتهي مجذوبية النفس بعد أن رأت كل ما كانت مجذوبة اليه، فلا يبقى لها التفات الى اي شيء مما سواها، أي انها تبقى لحالها فلا تلتفت الا لذاتها وأفعالها. وعندها تكون النفس قد حازت على كمال الجسمية التي كانت ممكنة لها، وصار الجسم قوياً صلباً مستحكماً وشديداً للغاية.

انحفاظ الوحدة الشخصية في الحقائق المتصرفة بالذات

للنفس الانسانية[1] شخصية محفوظة في جميع المراتب. ولإيضاح هذا المطلب نضرب المثال التالي: من المعلوم ان الزمان حقيقة متصرمة ومتجدّدة في مرتبة ذاته. وهو من أوله الى آخره حقيقة واحدة، لا يضرّ بوحدتها التصرم والتجدد الحاصل فيها، بل هو بها يكون حقيقة سيالة متصلة ذات شخصية ثابتة. كما ان الحركة تعد وجوداً واحداً ما لم تتوقف لا انها حركات متعاقبة او شخصيات مختلفة. كلّا، فهي حركة واحدة بشخصية واحدة تتصرم آناً بعد آن. وباعتبار كون الحركة حقيقة تصرمية تجددية، لا يضر هذا التجدد والتصرم بوحدة شخصيتها فيقال عنها انها وجود واحد دون شائبة تجوّز في التعبير. فعلى سبيل المثال لو فرضنا ان سيارة انطلقت في مسير معين منذ البارحة وهي الى الآن مستمرة بالحركة بدون توقف في الأثناء، لا شك ان حركة هذه السيارة لها شخصية واحدة من المبدأ الى المنتهى دون الحاجة الى اللجوء الى المجاز والاستعارة.

---

(١) المطالب المبحوثة هنا يمكن الاستفادة منها ايضاً في مبحث التناسخ. ومن هنا، فلقد أشار الآخوند في ذلك المبحث الى هذا الموضوع وقال: «اورد اهل التناسخ لاثباته عددة شواهد، من بينها انهم قالوا ان التناسخ لو كان باطلاً لزم بطلان الحشر والرجعة وبطلان القوالب المثالية وعالم البرزخ وانكار احياء الموتى، مع ان عقلاء الاديان اثبتوا هذه الأمور ـ ولو بالجملة ـ واذا استحال التناسخ وبطل، يتعين علينا تخطئة عقلاء الاديان، مع ان هذا غير ممكن لاستلزامه طرح جميع الأدلة القرآنية وتعاليم الانبياء وضرورات الاديان. فلا محيص عن الحكم بصحة التناسخ وامكانه لأن التصديق بهذه الأمور متوقف على قبول هذا الأصل، اما براهين القائلين باستحالة التناسخ فليست اكثر من شبهة في مقابل البديهة.

بعدها أورد الآخوند الكلام المذكور في المتن لابطال الاستدلال الآنف الذكر، فقال: «للنفس الانسانية شخصية محفوظة...».

وهذا الكلام الذي اوردناه صادق في مورد الحقائق المتصرمة المحسوسة.
اما الحقائق المتصرمة على نحو لا تسنعر به العوام. فالكلام فيها جار أيضاً. فالشخصية لا تزول ولا تتبدل بالحركه والتحدّد، ذلك ان عالم الملك بأسره في حال حركة دائبة هي الحركة الجوهرية في الذات. ورغم انه لا يتوقف عن هذه الحركة آناً واحداً، فشخصيته محفوظة ووحدته ثابتة. والمثال الأوضح لذلك النباتات. فالحبة الطالعة تواً من غياهب التراب، سوف تصبح بعد بضع سنين شجرة كبيرة فيها اطنان من الخشب، في حين ما من احد يشك ويتردد في القول بان هذه الشجرة هي نفس البرعم الصغير، وهذا يعني ان حركة الشجرة ـ جوهرياً ـ لم تنثلم بسببها الوحدة الشخصية لهذا الموجود المتعدد في مراتبه.

ما قلناه الى الآن هو الوحدة الشخصية في النباتات، والتي لا يوجد فيها شيء سوى القوة الطبيعية، وليس لها نفس مجردة، بل نفس نباتية تتمثل فقط في قوة طبيعية لها آثار وافعال مشهودة، فاذا تحرك النبات صوب نهاية كماله خمدت تلك القوة واصفر النبات وتيبّس ولم يبق منه شيء سوى التراب والرماد، ومع ذلك بقيت شخصيته محفوظة على طول الخط من اول نموّه الى آخر محطة في عمر النبات.

اما الآن فلنبحث المسألة على صعيد الحيوانات التي قلنا بثبوت النفس البرزخية لها. فالفرس التي هزلت كثيراً هي ذات الفرس الصحيحة البدينة، ولم يؤثر الضعف والهزال وغياب الشحم الوفير على شخصيتها ويخدش وحدة وجودها، ولا ان السلامة والبدانة تزيد من فرسية الفرس عمّا هي عليه الآن، بل الفرسية محفوظة على نحو واحد في جميع المراتب والمحطات.

أما الانسان فهو يترقى من بدو ايجاده ويتكامل جسمه الطبيعي يوماً بعد

آخر الى ان يصل أقصى نقاط كماله، حيث تتبدل الجنبة الطبيعية فيه تبدّلاً كلّياً، ويتحول من عالم الملك الى عالم الملكوت، وهو في شتى هذه المراحل حقيقة واحدة وشخصية فاردة، بحيث لو راقبها أحد منذ البداية الى ساعة الانتقال من عالم الملك الى عالم الملكوت، يؤمن بأن هذه التبدلات على كثرتها ليست ضائرة بالوحدة الشخصية لذلك الوجود.

كيفية تبدل الجسم الطبيعي الى أخروي

وبالجملة، حتى لو كان وجود ما بذاته متصرماً ومتجدداً، وكانت صورة نفسه المجردة حقيقة متصرمة قابلة للتبدل والتغيير، الا ان شخصيته تبقى محفوظة وثابتة، ذلك ان نحو وجوده كان يقتضي تلك الحركة والتصرم والتجدد والانقضاء، وما كان كذلك لا يمكن ان ينقلب عما وجد عليه.

فاذا تبين هذا المعنى وفرغنا عن صحته نقول ان الهيولى الأولى تفاض عليها صورة اولية. وهذا الموجود يترقى بالحركة التكاملية التدريجية حتى يبلغ مستوىً من الكمال الطبيعي، يكون فيه اكثر اجسام الطبيعة اعتدالاً، وبالطبع لو فرض وجود من يرقب هذه الحركة الجوهرية بعين بصيرة تطلّ ايضاً على عالم البرزخ فسوف لا يرى تمايزاً وتبايناً بين آخر محطة في عالم الطبيعة وأول محطة في عالم البرزخ، وانما هما مرتبتان من حقيقة واحدة، احداهما ضعيفة والثانية أقوى منها. وهذا الجسم الطبيعي (من ام الدماغ الى عظم الذنب) هو بذاته يتكامل يوماً فيوماً ويسير النقص الى الكمال فيبلغ حداً يقال عنه فيه انه الآن جسم برزخي.

اننا غافلون ـ في الغالب ـ عن الحركة في باطن الذات لذا نحسب عالم ما بعد الموت عالماً مبايناً لهذه الحياة الدنيوية، غافلين عن ان عمال عزرائيل وقواه والملائكة المجنّدين له عاكفون الآن على تسيير اجسامنا الطبيعية نحو الحياة البرزخية، وهم منهمكون الآن بفصلنا عن عالم الطبيعة وتجريدنا عنه، وهذا هو السرّ في انك ترى لو طال بك العمر ان أذنيك تثقلان في السمع وعينيك تضعفان عن الرؤية وهكذا بقية جوارحك وقواك الطبيعية، وليس الأمر الا ان الجسم الطبيعي في حال تبدل مستمر الى جسم برزخي ـ خالٍ من الهيولى ـ والواقع ان التبدل والتبديل والنقل والانتقال من الملك الى الملكوت، يجريان على قدم وساق وبصورة قهرية، غير اننا لانشعر. وما تراه في النوم احياناً من اشياء وانك تمشي وتأكل وتتحدث مع الآخرين، ليس ناجماً بالضرورة عن السعة الروحية، بل ربما كانت اليد والرجل التي ترى انك تعمل فيهما وتمشي، هما اليد والرجل التابعتين لذلك الجسم البرزخي المثالي. وفي الحديث ان قوماً أنكروا الآخرة والبرزخ فسلّط الله عليهم النوم ليكون لهم دليلاً.

حاصل الكلام، ان هذا الجسم يتبدل دون ان تنخرم شخصيته. وليس كما توهم البعض من ان الروح تخرج بعد الموت من الجسم والبدن الدنيوي وتستقر في جسم وبدن مثالي وقالب برزخي، كلا، ففي جميع العوالم، ثمة جسم واحد وحقيقة واحدة وشخصية فاردة، غاية الأمر ان الموجود اذا فرغ عن سيره التكاملي في عالم الطبيعة وتبدّلت جميع قواه الطبيعية، الى أخرى برزخية، وصار الجسم الطبيعي برزخياً، حينئذٍ يكون قد استقل عن المادة وتخلّص من شوائبها وسلّ نفسه من البدن المادي الذي كان له بمثابة الغلاف.

ولمزيد الايضاح لهذه الفكرة نضرب مثالاً فنقول:

انك لوقمت بتقليم اظافرك ورميها جانباً، فهل يقال عنها انها اظافر فلان؟ ان الأظفر اظفرك مادام معك، اما وقد انفصل عنك فلا معنى لنسبته اليك. والجسم البرزخي هو ذات الجسم والبدن الدنيوي الذي تتقلب فيه في هذه الدنـيا. هـنا وهناك، انه نفس ذاك الجسم الذي كان مع صاحبه في الطبيعة، غايتها انه اكـمل والطف. والآن يحق لك التساؤل عن البدن الذي تم التخلّي عنه، ما هو؟ ونقول لك في مقام الجواب ان هذه البدن هو بمثابة قشر وغلاف ألقي مهملاً ولم يعد له شأن يذكر، تماماً مثل حديث الأظفر الذي مثّلنا به آنفاً، او الشعر الزائد بعد حلاقته من الرأس والوجه.

بقاء الصورة وفناء المادة عند الحشر

الذي يبقى في الحشر والنشور، الصورة لا المادة. والمادة مشترك (لفظي او معنوي) بين الهيولى والبدن، والبدن مادة بالقياس الى النفس الانسانية الناطقة.

ولا يخفى ان لفظ المادة تسبّب في ايجاد مغالطة لدى من لم تكن لديـهم احاطة بمباني الآخوند ورأيه في هذا الباب، فتوهم بعضهم ان مراد الآخوند (ره) من المادة، مادة النفس التي هي البدن. وعليه نسبوا الى الآخوند انه يقول بعدم حشر البدن يوم المعاد، وذلك لأن الحشر يكون بالصور دون المواد على حدّ تعبير الآخوند. وبالتالي يثبت المعاد الروحاني فقط دون الجسماني منه.

ولكن كما أسلفنا القول فان هذا الفهم الخاطيء ناشيء من عدم استيعاب مراد استاذ الفن من كلماته. فمراد الآخوند (ره) هنا ليس هو المادة بمعنى البدن، بل مراده الهيولى، كما ان مراده من الصورة هو الصورة الجسمية، و يمكن ايجاز

رأي الآخوند هنا بما يلي:

اننا نتمتع بهوية انسانية صورتها النفس الناطقة، كما ان مادتها البدن. فاذا قصرنا لحاظنا على البدن الانساني فحسب (دون ذات الانسان) كانت صورة البدن صورة جسمية بينما الهيولى مادة للبدن. وليس مراد الآخوند سوى ان البدن، اي الصورة الجسمية، سيحشر عيناً ويبقى خالداً، لأن الفناء والبقاء مما لا يتصور في حقه، بل هو عليه محال. وبالطبع لا يوجد مانع من ان تبقى الصورة الجسمية مع ذهاب الهيولى. ومع عدم وجود الهيولى ومفارقة الصورة الجسمية لها، تبقى الصورة الجسمية، هي هي نفسها التي كانت مع الهيولى، اذ لا دخالة للهيولى في تحقق الصورة الجسمية للجسم. ليست حقيقة الجسم هي الهيولى بإضافتها لشيء آخر، فالجسم حقيقة لا دخل للهيولى أبداً في هويتها، على نحو لو أمكن سلب الهيولى من الصورة الجسمية وعزل الصورة عنها، لا يطرأ عليها ـ الصورة ـ اي خلل، وتبقى شاخصة متشخصة محفوظة الهوية.

علاقة الجسم الدنيوي والأخروي بالهيولى

تصريح الآخوند بأن الصورة حاضرة في يوم الحشر يريد به الصورة الجسمية لهذا البدن، ولكن ـ بالطبع ـ بعد ان تحررت الصورة من الهيولى وبقيت لحالها فقط.

ومعلوم ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته. وعليه طالما كان البدن في الطبيعة فان له هيولى من شأنها ان تتبدل الى بدن. فاذا وقع التبدل وحصل البدن لم يبق ثمة شيء يدعى (هيولى)، فالشيء اذا تبدل لا يكون ـ بعد التبدل ـ

باقياً بنفسه

اما الهيولى المنضمة فلن تبقى هي الاخرى في يوم الحشر. الهيولى المنضمة الموجودة في حبة الفستق ـ مثلاً ـ كانت هي السبب والأرضية الممهدة لتبدل حبة الفستق الى شجرة ومن ثم الى تراب. فثمة هيولى كانت توجد في الحبة وقد تحركت بالحركة الجوهرية وتبدلت الى شجرة فستق، وبعد ذلك لن يكون هناك وجود لهذه الهيولى، فالشيء اذا تبدل الى شيء آخر لم يعد هناك وجود للشيء القديم. فالحطب مثلاً اذا تبدل بالاحتراق الى رماد، لا معنى بعد لأن يقال ان هذا الرماد حطب، ولا وجود بعد ذلك للهيولى التي هي عبارة عن قابلية الحطب للتبدل الى رماد.

حركة الجسم الانساني باتجاه التبدل الى جسم أخروي

ليس للجسم الانساني في يوم المعاد أى نوع من الهيولى. فتلك التي كانت ممثلةً ببدنه الدنيوي قد زالت الآن. أما الهيولى المنضمة فقد تركها في الطبيعة أيضاً وخلّفها وراءه هناك، ولكن ـ وكما قلنا ـ فان الهويّة الجسمية للموجود ما زالت محفوظة وشخصيته هي ذاتها التي كانت له عندما كان في الطبيعة مصاحباً للهيولى، دون ان تكون دخيلة في تحقق هويته. ومن ثم اذا تحرّك الجسم صوب التجرد واللطافة، تدريجياً، آنذاك يضعف ارتباطه بالهيولى، حتى تصبح الهوية الجسمية من القوة والصفاء بحيث يتسنى لها طيّ المرحلة الأخيرة في مسار عالم الطبيعة. عندها يصدر قرار التخلّي عن الهيولى بكافة أقسامها، وجميع آثارها، ليتجلّى الجسم قوياً وشديداً في حقيقته الجسمية بعد مفارقة الأجانب والأغيار. وكما أسلفنا مراراً، فان الهوية تبقى واحدة محفوظة لهذا الجسم في جميع المراتب

والعوالم التي يمرّ بها، بحيث لو نظر الى مسيرة هذا الجسم انسان صاحب بصيرة قادر على النفوذ ببصره الى ماوراء الطبيعة، فسوف يرى نفس ذلك الجسم الطبيعي قد تكامل تدريجياً حتى صار مسانخاً لأجسام العالم الآخر، وعندما همّ في دخول ذلك العالم خلع عن نفسه أثوابه الرثة القديمة والقاها جانباً مخلّفاً اياها في عالم الطبيعة ومطهراً نفسه من كل الأدران والشوائب ومن بينها الهيولى التي كانت ترافقه لمّا كان هناك. وهذا الغسل والتطهير عملية تكوينية يحصل بواسطتها الانقلاب والتبدل في جوهر ذات الشيء من الجنبة المادية الى جنبة ماوراء المادة، دون ان يؤدي هذا التبدل والتغير الجوهري الى المساس بالوحدة الشخصية او الخدش بالهوية الذاتية لذلك الموجود.

بقاء الوحدة الشخصية رغم التجدد والتغيير

لا يؤدي التجدد والتبدل المشار اليه الى تغير في الهوية والشخصية وانثلام في الوحدة والعينية. فالجسم هو هو بعينه، غاية الأمر ان مرتبته قويت واشتدت ووصلت المرتبة التي لابدّ فيها من مفارقة الهيولى وهجران عالم الطبيعة، الا ان هذا لا يقتضي ان لا يكون هذا الجسم الحالي هو عين ذلك الجسم التي كان ـ قبل قليل ـ في عالم الطبيعة، كلا فالجسم هو نفسه والذي تبدُّل هو المكان، وتبدل المكان والوطن لا يلزم منه طروّ التبدل على حقيقة المستوطن.

الى الآن فقد أوضحنا عدة مطالب:

الأول ان النفس تحشر بعينها وشخصها في المعاد، وقد اتفقت الشرائع قاطبة على ان هذا الجسم وهذا البدن يحشر بعينه في يوم النشور. وهذا هو

مورد بحثنا الأصلي.

والمطلب الثاني، ان حشر البدن في ذلك العالم يتم باي مرتبة يتم من مراتب هذا العالم؟ ولا يخفى ان هذا البحث ليس محل كلامنا، والمهم هنا هو اثبات ان الحشر يتم للجسم بعينه.

الآخوند يذهب الى الجسم الطبيعي، يأتي الى المعاد بعينه ويبقى بشخصه. ولابدّ من التذكير هنا بأن شخصية الجسم والبدن هنا غير شخصية النفس والروح، والمراد من الشخصية التي تبقى في الآخرة، شخصية النفس لا شخصية البدن. فالنفس، وهي الصورة الانسانية، لها شخصية، ومادتها صورة هذا البدن الذي له شخصية مغايرة لشخصية النفس المؤهلة للبقاء في عالم الآخرة.

شخصية النفس وشخصية البدن

ان لبدن الانسان صورة هي الصورة الجسمية، وله ايضاً مادة يطلق عليها اسم (الهيولى)، ولما كانت شخصية الشيء بصورته، فحضور الصورة الجسمية في الآخرة من دون هيولى لا يخدش في انحفاظ شخصية ذلك الشيء. اذن! فالبدن له شخصية غير شخصية النفس، غاية الأمر أن النفس هي الحافظة لشخصية البدن، لا أنها عينها، بل العلاقة بينهما على غرار العلاقة في عالم الطبيعة بين البدن والصورة الجسمية للشيء، فمع ان الأول في حالة تحلل وتبدل مستمر الا ان الثاني يبقى محفوظاً (لأنه مورث الوحدة وعماد شخصية الجسمية المتمثلة بالنفس)، وهكذا يتضح ان هناك عماد وحدة بواسطته تنحفظ شخصية الصورة الجسمية المنتقلة من عالم الطبيعة الى عالم ماوراءها، وبالتالي لا تنثلم شخصية البدن في تمام المراتب المختلفة.

حركة الجسم صوب الفعلية التامة

ليس تبدل النشأتين، في الواقع، سوى انتقال من مرتبة الى أخرى، وتبدّل في الوجود الجوهري. ولو لم نكن في غفلة لرأينا بالعيان ان الموت، وهو تبدل في النشأة ايضاً، لا يحصل دفعة واحدة بل على نحو التدريج، والانسان في حال تبدل وتغيير وموت تدريجي الى ان يصل الى لحظة الانقطاع التام (الموت الظاهر)، وفيها يتم التخلّي عن [كل ما ليس دخيلاً في جسمية الجسم مع انه كان متعانقاً معه ومنضماً اليه] وطرد الأجانب والأغراب لتحقق الحقيقة الجسمية بتمام المعنى والهوية. وذلك ان الجسم طالما كان في الطبيعة فلم يكن جسماً بتمام المعنى بل كان شيئاً متحركاً بين محوضة القوة وصرافة الفعلية، وما كان كذلك ليس له وجود مستقل، كما هو شأن الجسم الدنيوي حيث لا يكون مستقلاً.

واساساً لا يمكن القول عن الشيء المتحرك بين مبدأ ومنتهى انه واقع في نقطة خاصة، وذلك ان اي نقطة نفرضها في البين، فاما ان يكون تجاوزها او لم يصل اليها بعد، وبالتالي لا يمكن الاشارة الى نقطة محددة والقول انه الآن في تلك النقطة. وطالما ان الجسم في الطبيعة، ليس له فعلية محضة لكي يتعيّن، بل ان فعليته على نحو الابهام واللاتعين، كما يقول الآخوند في اواسط كلامه من ان تعين الجسم الطبيعي مثل تعين الجنس، لا يكون الا على نحو الابهام بين مبادي الفصول الموجودة، الى ان يتفصل بأحدها فيتعيّن تعيّناً تاماً.

وبالجملة، فإن الشيء مادام في حال الحركة تكون عينيته وخارجيته على نحو الابهام لا التعين، فاذا توقف عن الحركة واستقل، فهذا يعني وصوله الى موضع تبدلت فيه جميع حيثيات القوة الى حيثيات فعل، وزالت جهات النقص

فبه. (وهو معنى مفارقة الجسم للهيولى). وفي هذه الأثناء يكون الشيء قد نال كل ما كان ممكناً له من حيث الجوهر. ويحصل له التعيّن ويكتمل في الشدة والقوة ويتجلّى بتمام حقيقته وكامل شخصيته.

تبدل الأبدان في الأخبار

وكما قلنا، فان البدن الانساني يعاد بعينه في الآخرة، وهي النشأة المختلفة في مراتب وشدة الوجود عن هذه النشأة، وما يؤيد ما ذهبنا اليه في تبدل الأبدان، الرواية الآتية، الواردة في صفات اهل الجنة واهل النار، ففي صفة اهل الجنة:

«انهم جرد مرد أبناء ثلاثين سنة، وان اول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر، ثم الذين يلونهم كأشد كوكب دريّ في السماء اضاءة. وفي صفة اهل النار: أن ضرس الكافر يوم القيامة مثل أحد وفخذه مثل البيضاء ومقعده من النار مسيرة ثلاث مثل البريدة الربذة»[1].

وفي رواية: «ان غلظ جلد الكافر اثنان وسبعون ذراعاً، وان مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة»[2]. وفي رواية اخرى: «إن الكافر يسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطأه الناس»[3]. الى غيرذلك من أوصاف الفريقين في الآخرة.

---

(١) الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ٣٣، السفر الرابع، الباب ٨، الفصل ٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

ثبات حقيقة الجسم رغم التبدلات الطارئة

بعد تقريب هذه المطالب وأمثالها نقول: لا شك في ان بدن الطفل الذي كان طوله لا يعدو متراً واحداً واصبح الآن بعد النمو شاباً يافعاً يناهز المترين طولاً، هو ذات البدن الذي يحيط بشخصية هذا الشاب اليافع، وهكذا الأمر مع البدن الذي يعتريه الهزال ويلتصق جلد صاحبه بعظمه، فلو تحسنت الظروف المعيشية وانتعش صاحب هذا البدن حتى يصاب بالسمنة، فإن أحداً لا يشك ان هذا البدن هو ذاك الأول، حقيقة بلا مجاز. وبالجملة، قد بات من الواضح والضروري جداً ان اجزاء البدن الانساني عرضة للتلف والتفسخ واعادة البناء بالتغذية، بحيث يمكن القول ان البدن بتمام اجزائه يجري تعويضه في غضون سنوات، ومع هذا لا يوجد من يشك انّ هذا البدن هو ذلك الذي كان قبل سنوات. ولو لا هذا لما صحّ أخذ القاتل بجنايته اذا مرّت عليها فترة طويلة، تكفي لتبدل جميع اجزاء بدنه، وهو واضح البطلان.

وبالجملة، لا ينبغي الحكم بالمجازية على وصف الجسم الحالي بأنه الجسم السابق بعينه، فالماديون المنكرون لوجود النفس يعترفون بلا تردد بان هذا هو نفس ذاك، حقيقةً لا تسامحاً بالتعبير.

السرّ في انحفاظ الوحدة الشخصية

اجمالاً، لا ينبغي الشك في ان الجسم الحالي هو نفس السابق. رغم طروّ تبدلات كثيرة الى درجة ان جميع اجزائه تتغير في غضون سنوات، مع ذلك فان بدن الرجل البالغ من العمر اربعين عاماً هو نفس بدنه لما كان طفلاً رضيعاً لم يكمل

اربعين يوماً. والسرّ في ذلك، وجود شيء يحفظ الوحدة الشخصية للجسم. فالجسم ليس له من حيث هو أية استقلالية، وذلك ان حيثيته بتمامها متعلقة بذلك الشيء الحافظ. فهذه اليد مثلاً، ورغم ما يطرأ عليها من تغييرات وتبدّلات، تبقى هي ذاتها التي كانت لدى صاحبها ايام طفولته، وقلنا ان السرّ في ذلك يكمن في ان الجسم ليس له حيثية وذاتية من حيث نفسه، بل هو ظهور النفس وباطنها، وهو فانٍ فيها، لذلك فمع كل التغييرات الطارئة تبقى العينية محفوظة بين الجسمين، بالرغم من تحلّل الأجزاء ومجيء اخرى مكانها حتى ربما حصل التبدل على جميع الأجزاء.

وبعد ان أثبتنا ان الجسم لا يفقد وحدته رغم طروّ التبدلات والتغييرات، وان الجسم الفعلي يبقى هو الجسم السابق بعينه وذاته، نقول الآن انه لا فرق في ذلك بين وقوع هذه التبدلات على نحو الدفعية او على نحو التدريج، وحينئذ لو فرض ان نفساً ما كانت قادرة على اعدام الجسم دفعة ومن ثم ايجاده ثانية، يمكن القول ايضاً ان هذا الجسم الموجود ثانياً هو ذات الجسم الأول، حقيقة بلا مجاز، والسرّ فيه هو ما قلناه آنفاً في اثبات عينية الجسمين المتبدل أحدهما الى الآخر على نحو التدريج.

الجسم العائد في الرجعة

... فلو ان نفس الامام الحسين عليه السلام أنشأت، في الرجعة، جسماً لها، فان هذا الجسم يكون هو ذات الجسم الشريف له عليه السلام لما كان في مرحلة الطفولة، مع ضرورة الإشارة الى ان الجسم الذي كان للامام عليه السلام في كربلاء ليس هو بجسمه الشريف فعلاً وحقيقة.

ولأجل ايضاح المطلب نقول: أشرنا في بحث (التحلّل التدريجي) انه لو قام شخص بتجميع الاجزاء المتحللة تدريجياً من بدنه من عظم ولحم وجلد، فهل يمكن ان يطلق على ما جمعه انه البدن الحقيقي لذلك الشخص، او ان بدنه الحقيقي هو ما به الآن يمشي ويأكل؟ لا شك، طبعاً، بأن الاعضاء المتجمعة لا تصلح لأن يقال عنها انها بدن حقيقة، فان الأظفر الذي تمّ تقليمه ورميه جانباً لا يقال عنه بعد ذلك انه أظفر، لأن الأظفر لا يطلق على هذا الجزء الصغير من البدن الا طالما كان ملتصقاً بالإصبع، وهو الذي سوف ينمو بدلاً من الأظفر المرمّي في سلة المهملات.

وجملة القول، ان السادة القائلين بالمعاد كأنهم لا يدرون انهم بهذه المقالة واشباهها انما يسدّون على انفسهم باب اثبات الحشر والمعاد، الأمر الذي جعل بعض المحدثين يذهبون ـ فراراً من هذه المشكلة ـ الى القول بأن ابداناً اخرى مماثلة لأبدانها سوف تخلق من اجل ان تحشر، وزعموا ان لديهم دليلاً على ذلك من القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿**خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنّ**﴾[1].

والآية ظاهرة في ان الله تعالى كما خلق السماوات والارض قادر على ان يخلق مثلهنّ.

وهكذا يمكن ان يُخلق من الاشياء المتحللة من بدن الانسان بدنٌ آخر ليحشر يوم القيامة. غير انه من الواضح بمكان ان هذا البدن ليس عين البدن الأوّل وانما مثل له فقط ـ وهذا مما لا سبيل الى انكاره من قبل الخصم ـ واذ لم يكن المثل عيناً فهو بالدقة (غيرٌ).

---

(١) الطلاق / ١٢

موقف الأخبار من المعاد الجسماني والروحاني

بعض الآيات القرآنية لها دلالة على المعاد الروحاني والبعض الآخر منها تدل على المعاد الجسماني، ولا منافاة بين الأمرين، اذ كل طائفة من الآيات ناظرة الى جهة غير الاخرى. فآيات الرجوع نظير قوله تعالى: ﴿واليه يرجعون﴾[1]، ﴿ترجعون فيه الى الله﴾[2]، ﴿وان الى ربك الرجعى﴾[3]، ﴿انا لله وانا اليه راجعون﴾[4]، أو مثل قوله تعالى: ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾[5]. جميع هذه الآيات دالة ظاهراً على نشأة ما فوق الطبيعة والتجرد الوجودي، وعلى ان هذه النشأة هي رجوع الى الله، وعودة من سفر الطبيعة الى الجوار الالهي.

ان عالم الطبيعة اجنبي عن التجرد، بينما في عالم الماوراء يمكن للمرء ان يتحدث مع الملائكة ويختلف اليهم كما نختلف اليوم، بعضنا الى بعض. وثمة اخبار واحاديث تدل على ان الملائكة يسحبون الانسان الى جهنم ويحدثونه خلال ذلك[6]، واخرى تدل على ان اهل الجنة يخاطبون الملائكة فيأتمرون لهم[7]، مع وضوح ان الملائكة لا يقدرون على التعامل مع وجوداتنا الطبيعية المادية.

---

(١) آل عمران / ٨٣، الانعام / ٣٦.

(٢) البقرة / ٢٨١.

(٣) العلق / ٨.

(٤) البقرة / ١٥٦.

(٥) الفجر / ٢٧ ـ ٣٠.

(٦) بحار الانوار، ج ٧، باب احوال المتقين والمجرمين يوم القيامة، ج ٧، باب الجنة ونعيمها، باب النار، علم اليقين. ج ٢ ص ٩٣٢، ١٠٢٠، ١٠٤٢...

(٧) نفس المصدر.

ثم ان آيات كثيرة تدل على هذا المعنى مثل قوله تعالى:

﴿وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملَكاً لقضي الأمر ثم لا ينظرون * ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ولَلَبَسنا عليهم ما يلبسون﴾[1].

والآيات الكريمة ظاهرة في ان الملك لا يمكن ان يبعث الى الناس ليقوم بمهام النبوّة ومعاشرة الناس الا بعد ان يتقمص في لباس البشر المادي، ومن الواضح انه آنذاك لن يعود ملكاً بل انسان، وظلّ اللبس قائماً عليهم.

---

(١) الأنعام: ٨ ـ ٩.

شبهات المعاد الجسماني

الشبهة الأولى: شبهة الآكل والمأكول

ويقال في تقرير هذه الشبهة انا لو فرضنا وجود طائفة من الناس يتغذون على بدن الانسان (أكلة لحوم البشر مثلاً)، وفرضنا ان بدن احد هؤلاء تشكّل بالكامل ـ حتى نطفته ـ من خلاصة أبدان الآخرين، حينئذ كيف لنا ان نتصور المعاد الجسماني لإنسان كهذا؟ وأين سيكون موقع اجزاء البدن المأكول بعد الحشر، في بدن الآكل أم في بدن المأكول؟

جواب الشبهة على مسلك الملا صدرا

وتندفع هذه الشبهة بسهولة على مسلك الآخوند ﷺ، وذلك اننا قلنا ان المعاد لا يتحقق بالاجزاء المتفسخة من البدن، بل ان بدناً لطيفاً هو الذي سيحشر مع الروح بعد ان تنشأه النفس. نعم القائلون بالمعاد على حدّ فهم العامّة يتعين عليهم الاجابة عن هذه الشبهة. وذلك انهم ذكروا اموراً غريبة من قبيل وجود ذرة من البدن اسمها (عجب الذنب) وهذه الذرة لا تتحلل ابداً وتبقى الى حين الحشر.

ولم يُعلم من كلام هؤلاء ان الانسان هل هو عبارة عن تلك الذرة الموجودة في نهاية العمود الفقري، أم لا؟! والأولى الإعراض عن هذه التقولات وعدم الاعتناء بها أصلاً.

البعض ربما يتمسكون برواية عامية لا يعلم سندها ومفادها «كل شيء من البدن يبلو الا عجب الذنب»[1]. ولو سلّمنا بوجود هذا الجزء الصغير وبقائه، فمن اين لنا القول بأن بقية اجزاء البدن سوف تتجمع حول هذا الجزء عند ارادة حشر البدن لينتج منها بدن هو عين البدن الأول؟ وهل ان (عجب الذنب) هذا حاوٍ لجميع اجزاء البدن؟ هل يعقل ان جميع بدنك مجتمع في آخر عظم من عمودك الفقري؟ سلّمنا، ولكنه عظم ايضاً ولابد ان يتفسخ يقيناً[2].

نقد التمسك للاجابة بعجب الذنب

وذهب جمع آخر الى ان عجب الذنب قابل لطرو التفسخ والفساد عليه، ولذا تمسكوا بفكرة الجزء الذي لا يتجزأ لإثبات نظرهم في المعاد. فنسأل أولاً: هل يعقل وجود الجزء الذي لا يتجزأ أم لا؟ فقد ثبت في محلّه ببراهين سديدة ان

---

(١) بحار الأنوار، ج ٧، ص ٤٣، كتاب العدل والمعاد، باب اثبات الحشر وكيفيته...، الحديث ١٩، مسند احمد بن حنبل، ج ٢، ص ٣١٥، ٤٩٩.

(٢) في احدى روايات العامة عن النبي ﷺ انه قال: «يبلو ابن آدم الا عجب الذنب منه». وقد اختلف العلماء في تفسير المراد بـ(عجب الذنب)، فقال بعض المتكلمين انه العظم الأخير في عمود الفقرات، والذي يعتمد عليه ذيل الحيوان. قالوا ان هذا العظم لا يتفسخ وبالتالي يكفي لأن يتحقق بقاء بدن الانسان عن طريقه، اذ لا يهضم في اي معدة. وقال آخرون ان المراد من «عجب الذنب» الاجزاء الاصلية في البدن، بينما ذهب الغزالي الى ان المراد منه النفس، ولهم في ذلك اقوال اخرى. اما الآخوند (رحمه الله) فقد ذهب الى ان عظم الذنب او عجب الذنب عبارة عن القوة الخيالية التي تمثل ادنى مراتب عالم الغيب، ومن بعدها يبدأ عالم المادة والشهادة الذي هو بمثابة الذيل لعالم الوجود، وعليه فان القوة الخيالية لا تعدّ غيباً بل هي من عالم الشهادة، وهي النفس الخيالية التي لا يطرأ عليها التحلل والتفسخ، وتجتمع فيها جميع قوى عالم الشهادة من لمس وسمع وبصر.

وجود الجزء الذي لا يتجزأ محال. وثانياً: هل ان بدنك هو ذلك الذي لا يتجزأ بحيث لو انضمت اليه عظام ولحم وجلد من أبدان آخرين فلا يضرّ ذلك في صحة نسبته اليك؟ لو صحّ هذا يلزمنا ان نقول ان جبل (دماوند)[1] لو انضم الى ذلك الجزء لأصبح الجبل بدنك!! وذلك انا التزمنا قبل ذلك بأن هذا الجزء هو «قائم مقام» تمام البدن... ألا يدعو هذا الكلام للسخرية؟ وهل من الإنصاف نسبة مثل هذه الترهات الى الشرع الأقدس؟ ثم اذا جمعت هذه الأتربة وشكّل منها بدن لكي تحلّ فيه النفس مجدداً، فهل هذا البدن هو عين البدن الذي كانت فيه، أم مثل له، بل مغاير له، وانما نقول (مثل) من باب المماشاة؟!

والغريب ان الآية القرآنية التي تشبثوا بها لإثبات المثلية، صريحة في نفيها! وهي قوله تعالى: **﴿قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أوّل مرّة وهو بكلّ خلق عليم﴾**[2].

يزعم هؤلاء ان معنى الآية ان اجزاء البدن المتحللة والمتحولة الى تراب تجمع ليصنع منها بدن آخر مماثل للأول، غافلين عن ان مرام الآية شيء آخر مختلف تماماً، وهي صريحة في الكلام عن انشاء واحد لا انشاءين اثنين، اذ عبّرت الآية الكريمة تارة بالانشاء واخرى بالإحياء.

الشبهة الثانية: شحّة المواد اللازمة للإحياء المجدد

وتقرير هذه الشبهة ان القول بخلق أبدان لجميع النفوس الانسانية باعدادها

---

(١) اعلى قمة جبل في ايران.

(٢) يس / ٧٨ و ٧٩.

الغفيرة جداً (مضافاً الى نفوس الحيوانات على ما اخترناه من قابليتها للحشر)، يواجه مشكلة اخرى وهي عدم كفاية المواد الموجودة في الأرض لتأمين هـذا العدد الهائل من الأبدان المراد حشرها في المعاد الجسماني.

النفس حافظة لوحدة البدن

ويندفع هذا الاشكال على طبق مسلك الآخوند (ره) بانه قد تقرر في محلّه ان البدن المادي للانسان ليس له تعين وتحصّل بذاته، وهو بنفسه مبهم غير متعين، وان مواد البدن تتناقص باستمرار بواسطة التحلّلات، ومن ثم تـحصل الأجـزاء الجديدة من بدننا بواسطة التغذي على المواد الخارجية، وهكـذا يـحفظ البـدن وحفظ هذا البدن المتبدل باستمرار يكون بواسطة النفس الانسانية الحافظة له (كما بيّنا سالفاً).

وعليه فبدن الانسان جسم مبهم وغير متعين، ولا يصير متعيناً الا بواسطة النفس، على نحو تكون النفس هي الحافظة له في كل نشأة يمرّ بها. وبحيث ان من يراه في النشأة اللاحقة يقول عنه انه نفس ذاك الجسـم الذي رأيـناه فـي النشأة السابقة، فلا مجال للشبهة على مسلك الآخوند.

أجوبة اخرى على مباني المتكلمين

اما المتكلمون فيلزمهم لدفع الشبهة ان ينكروا وقوع المعاد الجسماني لكثير من النفوس، وذلك باثبات المعاد الروحاني لها فقط. او ان يـقولوا بـان المـواد اللازمة للإنشاء الثاني تؤخذ من هذا العالم. فالبدن هو هيولى العالم. والهـيولى

بنفسها لا تتصف بالتناهي وعدم التناهي لأنهما من احكام الاجسام .

وعليه، يمكن ان يؤتى بالصورة الجسمية الجرمية من الأجرام السماوية الاخرى على ان تكون الهيولى من الكرة الأرضية ولا يلزم ان يكون الصورة الجسمية الجرمية من هذه الأرض أيضاً[1].

الشبهة الثالثة: اين تكون الجنة والنار؟

من اقوى الشبهات في باب المعاد الجسماني، هو السؤال عن مكان الجنة والنار. فالمنكرون للمعاد الجسماني يتساءلون: اين يقع مكان الجنة والنار، ان كانتا فوق الأفلاك حيث لا خلأ ولا ملأ، فهذا غير معقول لأنه لا مكان ولا جهة هناك. وان كانتا على وجه الأرض فلماذا لا نرى اثراً لهما؟ وان كانتا بين طبقات السماوات يلزمنا القول اما بوجود الخلأ بين الأفلاك وهو محال، او بالتداخل بين الجنة والنار من جهة والافلاك من جهة اخرى، وهو مردود أيضاً لاستلزامه تداخل الاجسام.

حيرة المتكلمين في حلّ الشبهة

حار المتكلمون في حل هذه الشبهة وامثالها، اذ لم يكن بوسعهم انكار ضرورة وجود العالم الآخر، لتظافر الروايات بذلك من قبيل الرواية القائلة بأن

(١) يتضح جواب هذه الشبهة اكثر بملاحظة المباحث السابقة حول «المادة الاخروية والجسم الأخروي».

«ارض الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله وبحمده»[1]، واذا قالوا بوجود العالم الآخر فليس هناك مكان في الوجود يسع الجنة والنار...﴿**وجنة عرضها السموات والأرض**﴾[2].

على أي حال فالشبهة قوية بناء عى مذاهب المتكلمين المبتنية على أساس ان عالم الجنة والنار هو من جنس هذا العالم وفي عرض مرتبته الوجودية، اما بناء على القول الحق فمن الواضح ان ذلك العالم ليس من جنس هذا العالم ولا يقع وإيّاه في رتبة واحدة، وعليه يكون السؤال في الشبهة باطلاً من أساسه وغلطاً واضحاً.

جواب الشبهة بناء على تعدد العوالم

ان ذلك العالم فوق الزمان والمكان، انه عالم تام، والعالم التام لا مكان له، مثلما ان عالم الطبيعة ليس له بمجموعه مكان. اذ المكان امر نسبي يحصل بالمقايسة. فاذا كان هناك شيئان في عرض واحد، فان الاشارة الحسية لأي منهما تكون ممكنة باعتبار عدم تداخل الأجسام المادية، فنقول ان هذا هنا وذلك هناك. وحيث ان عالم الطبيعة ليس له خارج اطاره شيء آخر في عرضه كي يقاس ويقارن به، فلا معنى حينئذ ان نقول لكتلة عالم الطبيعة انها هنا او هناك. وهكذا الأمر يصدق مع عالم الآخرة وزيادة. فان عالم الآخرة ليس له جهة خارجية مثله مثل عالم الطبيعة، ويزيد عليه بأنه ليس له جهة داخلية ايضاً وذلك

---

(١) علم اليقين، ج ٢، ص ٨٨، المقصد الرابع، الباب الثاني، فصل ٢.

(٢) آل عمران/ ١٣٣.

لأن موجودات هذا العالم ليست مادية فلا تزاحم بينها اذن. ومثاله الصور الذهنية حيث لا يمكننا الاشارة الوضعية الى اي منها لأنها لا مكان لها فلو أوجدت في ذهنك صورة ذهنية لجنة عرضها السماوات والأرض، وأنا تصورت في ذهني جنة اخرى بهذه السعة أيضاً، لما حصل تزاحم بين الجنتين. هكذا هو الأمر في عالم الآخرة وما يتعلق به من جنان ونيران، اذ ليس هناك طرف ولا جهة فلا معنى اذن للمكان.

اعتقادات خاطئة بشأن المعاد الجسماني

ونتعرض الآن لبيان بعض العقائد الباطلة عند العوام حول المعاد الجسماني والجسم الأخروي، فنقول: اننا لو فتحنا قلوب بعض العوام وفتّشنا عن العقائد الكامنة فيها لوجدنا ان طائفة منهم يعتقدون في قرارة انفسهم بان الأبدان البرزخية عبارة عن قوالب جاهزة اعدّها الله سبحانه وتعالى من قبل وادّخرها في مخزن اسمه (عالم البرزخ) ـ كما يفعل صنّاع الكوز وآنية الفخار ـ، ومن ثم فاذا خرجت الروح من البدن المادّي يصار بها الى ذلك القالب المعدّ لها سلفاً. ويعتقد هؤلاء ايضاً انه عندما تحصل مساءلة القبر يؤتى بالروح من قالبها المثالي وتدخل في قالبها القديم ـ البدن الذي في القبر ـ حتى تنتهي المساءلة ويواجه الميت ضغطة القبر، ومن ثم تعاد روحه من حيث أتي بها. ويفهم هؤلاء من الحديث الشريف «القبر اما حفرة من حفر النيران او روضة من رياض الجنة» ان الانسان يعذب في القبر ببدنه الدنيوي مع اعترافهم بان هذا البدن يتفسخ ويتحلل ويتحول الى تراب.

ما هذه التقولات؟! لو فتح باب من ابواب الجنة على على قبر مادي من قبور الدنيا، فهل يبقى العالم على هذا النحو، ام ان العطر والريحان القادم من ذلك

العالم سيملأ الأرض بطولها وعرضها بحيث لا يطيقه احد، وهكذا ما لو فـتحت نافذة من جهنم .

ماهذه التناقضات؟! كيف يمكن ارادة هذا القبر المادى ومع ذلك يقال ان قبر المؤمن ما بين المشرق والمغرب، إن لدينا في قم وحدها اكثر من مئة الف قبر من قبور المؤمنين فكم يحتاج اليها مساحة اذا كان كل واحد منها ما بين المشرق والمغرب. وهل المراد من عذاب القبر تعذيب العظام المـتهرئة والمسـتحالة الى تراب ؟! لا شك أن الأمر ليس كذلك، وكل هذه الترهات غريبة عن الدين أجنبية عنه وهو عنها براء.

المعاد الروحاني

المعاد الروحاني قبل القيامة

النفس لا تفسد بفساد البدن وخرابه ومفارقتها اياه، بل تبقى في عالم آخر لا يقبل الفناء. وهذا هو (المعاد الروحاني) الذي يحصل للأنفس والأرواح قبل يوم القيامة، الى ان تتعلق ارادة الحق تعالى بعودتها الى الأبدان.

فعلية العقل النظري شرط تحقق المعاد الروحاني

يعتقد الأخوند ﷺ ان اقل المراتب اللازمة لتحقق (المعاد الروحاني) هو ان يكون الانسان قادراً على التعقل والعلم بالعقل النظري. وقد خصّص لإثبات ذلك دورة فلسفية كاملة تقريباً، وقد خلص الى القول بأن اقل المراتب في استخدام العقل النظري ان يعرف الانسان مبدأ الوجود الصرف والغني على الإطلاق، ويدرك نسبة العالم الى الحق تبارك وتعالى، ويعلم ان العالم هو شؤونه وتجلياته، وليس له بذاته اية استقلالية. ويعلم ايضاً ان مبدأ الوجود لا يستكمل بموجوداته، ومع ذلك فقد خلقها لأجله، ويجب عليه ان يعي معنى «خلقتك لأجلي»[1]، اي يعلم بان الله تعالى لما كان واجب الوجود وتام الفاعلية من جميع الجهات فهو

---

(١) في الحديث القدسي الشريف: «يا ابن آدم خلقت الاشياء لأجلك وخلقتك لأجلي» علم اليقين، ج ١، ص ٣٨١، باب ٥، فصل٣.

يفعل الفعل ويؤثر الأثر، لا أنه يفعل ذلك الفعل لأجل ان يصبح تام الفاعلية، بل العكس هو الصحيح، اي انه يفعل الفعل لأنه تام الفاعلية لا لكي يصبح كذلك.

وعلى الانسان ان يعي ايضاً ان الاشياء ليس لها حيثية من حيث هي، بل هي فانية في الوجود المنبسط الذي هو ظلّ الحق وأثره. وعليه ان يراها من حيث هي فانية في ذي الظل. ويعلم ان المبدأ الأعلى تام الفاعلية، لذا فهو دائم الفيض. ومع ان الفيض حادث الا انه أبديّ.

وعليه ايضاً ان يفهم حقيقة علم الذات، ويعلم ان من غير الممكن ان يغيب عن علم الحق ولو مقدار ذرة حتى لو كان حادثة ومتغيرة، وذلك دون ان يؤثر هذا التغير والحدوث في علم الحق في مرتبة ذاته.

المعاد الروحاني خاص بمن كان له عقل بالفعل

بعض جهلة العوالم يتحامل على الفلاسفة ناسباً لهم انهم يقولون بالمعاد الروحاني فقط دون المعاد الجسماني، والحال ان المعاد الروحاني لا يتفق الا لندرة من الناس ممن بلغت قوتهم العاقلة درجة (العقل بالفعل)، بينما الناس نوعاً لا يحصل لهم سوى المعاد الجسماني، نظير الحيوانات، وذلك لأنهم في أفق واحد معها من اللحاظ العقلي، لذا سيحشرون معها في البرزخ.

توقف الحركة في عالم المثال ووقوع المعاد الجسماني

مفارقة الجنبة اللاجسمية، يعني الوصول الى مرتبة «الجسم المثالي»،

وحينما يصل الموجود الى هذه المرتبة يتوقف عن الحركة في حقيقته الجوهرية الامتدادية، اذ لو فرض استمرار الحركة هناك أيضاً، واجتياز الموجود للمرتبة المثالية، فهذا يعني انه سوف يصبح موجوداً مجرداً وبلا جسم، ولن يكون له امتداد جوهري (طول وعرض وعمق)، واذا صحّ هذا الفرض، فلن يكون ثمة معاد جسماني، ولن يقع سوى المعاد الروحاني، كما نقل عن بعض الأناجيل ان جميع الناس سيصبحون ملائكة بعد آلاف السنين(١). وليس الأمر كذلك اذ لا حركة في عالم المثال.

الحركة في عالم المثال تنفي المعاد الجسماني

لو استمر الموجود بالحركة حتى بعد دخوله على عالم المثال، وواصل الموجود مسيرته التي ابتدأ بها من اول وجوده واجتاز بها افق الطبيعة ووصل الى عالم المثال واجتازه الى عالم العقل، وتبدل الى موجود عقلي مجرد، فان هويته وهذيته سوف تبقى محفوظة ايضاً، وفي هذه الحالة لن يتحقق معاد جسماني لأحد، ويكون المعاد الروحاني من حظ الجميع.

---

(١) انجيل متي، الباب ٢٢، العدد ٢٤ ـ ٣٠.

الفصل العاشر

القيامة

القيامة ؛ عودة الملك الى الملكوت

ان بداية يوم القيامة تكون من اول مراحل عودة الملك الى الملكوت وخرق حجب التعيّنات، الىآخر مراحل الظهور والرجوع وهو الظهور التامّ للقيامة الكبرى .

القيامة الصغرى والكبرى

حين يموت الانسان، تجتمع قواهُ في المرتبة البرزخية، وتعود الى تلك المرتبة بعد ان تلفظ قشرها الذي هو البدن، وهذا يعني ان القوى تعود الى باطن النفس. وهو معنى قوله عليه السلام: «اذا مات ابن آدم فقد قامت قيامتهُ»[1]. وهذه هي القيامة الصغرى. وهناك قيامة كبرى تحصل إبان عودة جميع قوى العالم الىباطن الوجود.

البرزخ بقاء الأنس بالطبيعة

ان البرزخ يمثل المرحلة التي مازال للإنسان فيها انس بالطبيعة، فاذا ما

---

(١) بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ٧، ج ٧٣، صفحه : ٦٧.

انتهى هذا الأنس لغلبة عالم الغيب وظهوره وبروزه، حينذاك ينقطع التوجه الى عالم الطبيعة، وتضمحلّ التعلّقات وينتهي الأنس، وتلك هي البعث والقيامة الكبرى.

القيامة الكبرى للأسماء الإلهية والأعيان الثابتة والخارجية

[استهلاكها [أسماء الله] واضمحلالها في مقام الغيب الأحدي الذي هو حقيقة القيامة الكبرى بانطماس نورها وهويتها تحت سطوع النور الربوبي، وبرجوع كل مظهر الى ظاهره وفنائه فيه، يكون الأعيان الثابتة والأسماء الإلهية بانقهارها تحت شمس الأحدية الذاتية وانمحاق أنوارها لدى نورها بتوسّط الإنسان الكامل في الأعيان الخارجية والعين الثابتة المحمدية ﷺ في الأعيان الثابتة والاسم الأعظم الإلهي في الأسماء الالهية كذلك الاسم الأعظم الإلهي الموجود في النشأة الظاهرة جامع لجميع مراتب الأسماء وحقايق الأعيان، ويرى الأشياء على ما هي عليها برؤية ذاته، ويرى كيفية ارتباطها بالأسماء الإلهية ووصولها إلى باب أربابها الذي هو حقيقة القيامة الكبرى للأشياء الكونية الخارجية.]

اجتماع الكل يوم القيامة

ان برزخ كل انسان يختلف عن برازخ الآخرين، كما إن مدة التوقف في عالم القبر تختلف من فرد لآخر تبعاً لشدّة أنس الأفراد بالطبيعة، ولكن مع ذلك فلا منافاة بين هذا الأمر وبين اجتماع الكل يوم القيامة، وذلك ان المكان والزمان مما

لا معنى له في الآخرة وبالتالي لا معنى للبعد والغياب وعدم الحضور. الكل مجتمعون واهل الجنة يرون اهل النار وبالعكس، فإن الجنة والنار فوق الزمان والمكان.

بصفة الجلال تقوم القيامة

[كل صفة متعلقه باللطف. فهي صفة الجمال، وكل ما يتعلق بالقهر، فهو من صفة الجلال. فظهور العالم ونورانيّته وبهاؤه من الجمال، وانقهاره تحت سطوع نوره وسلطة كبريائه، من الجلال.]

التجلّي التام لنور عظمة الحق سبب قيام القيامة

[قد انكشف لسرّ قلبك وبصيرة عقلك أن الموجودات بجملتها ـ من سماوات عوالم العقول والأرواح واراضي سكنة الأجساد والأشباح ـ من حضرة الرحموت التي وسعت كل شيء، وأضاءت بظلّها ظلمات عالم المهّيات، وأنارت ببسط نورها غواسق هياكل القابلات. ولا طاقة لواحدٍ من عوالم العقول المجرّدة والأنوار الاسفهبدّية والمُثل النوريّة والطبيعة السافلة ان يشاهد نور العظمة والجلال، وان ينظر الى حضرة الكبرياء المتعالية. فلو تجلّى القهار لها بنور العظمة والهيبة، لا ندكّت إنيّات الكل في نور عظمته وقهره، جل وعلا، وتزلزلت أركان السموات العلى، وخرّت الموجودات لعظمته صعقاً. ويوم تجلّى نور العظمة يهلك الكلّ في سطوع نور عظمته. وذلك يوم الرجوع التام وبروز الأحدّية والمالكية

المطلقة؛ فيقول: ﴿لمن الملك اليوم﴾[1] فلم يكن من مجيب يجيبه، لسطوع نور الجلال وظهور السلطنة المطلقة، فيجيب نفسه بقوله: ﴿لله الواحد القهار﴾[2] والتوصيف بالواحدية والقهارية دون الرحمانية والرحيمية، لأن ذلك اليوم، يوم حكومتهما وسلطتهما، فيوم الرحمة يوم بسط الوجود وافاضته، ولهذا وصف الله نفسه عند انفتاح الباب وفاتحة الكتاب بالرحمن الرحيم. ويوم العظمة والقهّارية يوم قبضه ونزعه، فوصفها بالوحدانية والقهارية، وبالمالكية في خاتمة الدفتر فقال: ﴿مالك يوم الدين﴾[3].]

قيام القيامة والنزع المطلق

ولابدّ من يوم يتجلّي فيه الرب بالعظمة والمالكيّة وتبلغان دولتهما. فإنّ لكل اسم، دولةً لابدّ من ظهورها. وظهور دولة المعيد والمالك وامثالهما من الأسماء يوم الرجوع التامّ والنزع المطلق. ولا يختصّ هذا بالعوالم النازلة، بل جارٍ في عوالم المجرّدات من العقول المقدّسة والملائكة المقربين. ولهذا ورد ان عزرائيل يصير بعد قبض ارواح جميع الموجودات مقبوضاً بيده تعالى[4]. وقال تعالى: ﴿يوم نطوي السماء كطيِّ السجلّ للكتب﴾[5]، وقال تعالى: ﴿يا أيّتها

(١) غافر / ١٦.

(٢) غافر / ١٦.

(٣) الحمد / ٤.

(٤) بحار الانوار، جلد: ٥٧، صحفه: ٢٥٨، وجلد: ٧٩، صحفه: ١٨٩.

(٥) الأنبياء / ١٠٤.

النفس المطمئنة * ارجعي الى ربك راضية مرضية﴾[1]، وقال تعالى: ﴿كما بدأكم تعودون﴾[2] الى غير ذلك.

كيفية المالكية عند الحق تعالى

اعلم ان مالكية الحق تعالى ليست كمالكية عباده لمملوكاتهم وليست مثل مالكية السلاطين لممالكهم، إذ ان هذه اضافات اعتبارية، واضافة الحق الى الخلق ليست من هذا القبيل، وان كان هذا النوع من المالكية ثابتاً للحق تعالى لدى الفقهاء ايضاً ولكن ثبوته بالطول، وهولا ينافي لما هو ملحوظ بهذا النظر، وليست مالكية الحق من قبيل مالكية الانسان لأعضائه وجوارحه ولا من قبيل مالكيته لقواه الظاهرية والباطنية، وان كان هذا النمط من المالكية اقرب الى مالكية الحق تعالى من سائر المالكيّات المذكورة آنفاً. وايضاً فان مالكية الحق تعالى ليست من قبيل مالكية النفس لأفعالها الذاتية التي هي من شؤون النفس، وليست مثل ايجاد الصور الذهنية التي يكون قبضها وبسطها، الى حدٍّما، تحت ارادة النفس، وليست ايضاً مثل مالكية العوالم العقليّة لما دونها، وان كانت تلك العوالم متصرفة بهذه العوالم بالإيجاد والاعدام، وذلك ان دار التحقق الإمكاني التي طبع ذل الفقر على ناصيتها، محدودة بالحدود ومقدّرة بالقدر، ولو كان ذلك الحدّ هو حدّ الماهية، وكل ما هو محدود بحدٍّ فإنّ بينه وبين فعله بينونةً على قدر محدوديته وليس له إحاطة قيّومية حقة، وعليه فان تمام الأشياء متبائنة ـ بحسب مرتبة ذاتها ـ عن منفعلاتها ومقابلة لها، ومن هنا لا يكون لها احاطة ذاتية قيّومية.

---

(١) الفجر / ٢٧ و ٢٨.

(٢) الأعراف / ٢٩.

مالكية الحق للعوالم المختلفة

واما مالكية الحق تعالى التي تكون بالإضافة الاشراقية والاحاطة القيومية، فهي المالكية الذاتية الحقيقية الحقة، ولا يمكن أبداً ان تكون هناك شائبة عزل ومباينة بين ذاته وصفاته، وموجود من الموجودات، بل ان مالكيته ـ تقدست ذاته ـ لجميع العوالم على السواء، بدون ان يكون هناك تفاوت في المالكية حيال موجود من الموجودات أو عالم من العوالم، وليس هو بأقرب الى عوالم الغيب والمجرّدات ولا اكثر احاطة بها من سائر العوالم، إذ ان ذلك يستلزم المحدودية والبينونة ويلازم الامكان والافتقار «تعالى الله عن ذلك علّواً كبيراً» وقد اشير الى هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿نحن أقرب إليه منكم﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿نحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾[2]، و﴿الله نور السموات والأرض﴾[3] و﴿هو الذي في السماء إلهٌ وفي الأرض إله﴾[4]، و﴿له ملك السماوات والأرض﴾[5]، وقول الرسول الأعظم ﷺ على ما روي: «لو دلّيتم بحبل الى الأرضين السفلى، لهبطتم على الله»[6]، وقول الصادق عليه السلام في رواية الكافي: «فلا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان»[7]، وقول الامام علي الهادي عليه السلام: «واعلم، أنه اذا كان في السماء

---

(١) الواقعة / ٨٥.

(٢) ق / ١٦.

(٣) النور / ٣٥.

(٤) الزخرف / ٨٤.

(٥) البقرة / ١٠٧.

(٦) علم اليقين، ج ١، ص ٥٤، المقصد الأول، الباب الثالث الفصل: ٥.

(٧) اصول الكافي، ج ٢، ص ١٢٥، كتاب التوحيد، باب الحركة والانتقال، حديث: ٣.

الدنيا فهو كما هو على العرش، والأشياء كلّها له سواء علماً وقدرة وملكاً وإحاطة»[1].

علة اختصاص المالكية بيوم الدين

رغم ان مالكية ذاته المقدسة للاشياء والعوالم جميعاً، على السواء، مع ذلك قال في الآية الكريمة: ﴿مالك يوم الدين﴾. ومن الممكن ان يكون المرجع في هذا الاختصاص إلى ان يوم الدين هو يوم الجمع، ومن هنا، يكون مالك يوم الدين، الذي هو يوم الجمع، مالكاً لسائر الأيام المتفرقات؛ «والمتفرّقات في النشأة الملكية مجتمعات في النشأة الملكوتية».

وربّما كان السرّ في ذلك ان مالكية وقاهرية الحق ـ تعالى مجْدُه ـ ظهورها في يوم الجمع الذي هو يوم رجوع الممكنات الى باب الله وصعود الموجودات الى فناء الله.

وتفصيل هذا الاجمال بنحو يناسب هذه الرسالة، هو ان نور الوجود وشمس الحقيقة مادام في سيرهما النزولي من مكامن الغيب إلى عالم الشهادة، فان الوجهة تكون نحو الغيبة والاحتجاب، وبعبارة اخرى: أن كل تنزّل فهو تعيّن، ومعلوم أنّ في كل تعيّن وتقيد حجاباً، وباعتبار ان الانسان مجمع لكل التعّينات والتقيّدات، فهو محتجب بجميع الحجب السبعة الظلمانية والحجب السبعة النورانية، وهي ـ بحسب التأويل ـ السموات السبع والأرضون السبع، ولعلّ المراد من الردّ الى اسفل سافلين ـ في قوله تعالى: ﴿ثم رددناه...﴾ ـ هو الاحتجاب

---

(١) المصدر السابق، الحديث: ٤.

بجميع انواع الحجب. ويمكن التعبير بـ(الليل) وبـ(ليلة القدر) عن احتجاب شمس الوجود وصرف النور في افق التعيّنات. ومادام الانسان محتجباً بهذه الحجب، فهو محروم من مشاهدة جمال الأزل ومعاينة النور الأول. ثم ان جميع الموجودات ترجع بالسير الصعودي من المنازل السافلة لعالم الطبيعة الى الوطن الأصلي والميعاد الحقيقي، وذلك بتوسط الحركات الطبيعية المودعة في جبلّة الذات بحسب تقدير الفيض الأقدس في الحضرة العلمية ـ ومن ثم تخرق هذه الموجودات الحجب النورية والظلمانية مرة أخرى، وتصير محلاًّ لتجلّي مالكية الحق تعالى وقاهريته ووحدته. وهاهنا، حيث يرجع الأخير الى الأول ويتصل الظاهر بالباطن وتسقط حكومة الظهور ليحلّ محلّها حكومة الباطن، يأتي ألخطاب من المالك على الإطلاق، حيث لا مخاطب إلّا ذاته المقدّسة، ليأتي الجواب منه أيضاً: ﴿**لله الواحد القهار**﴾[1].

ظهور الموجودات في يوم الدين

وهذا اليوم المطلق؛ يوم خروج شمس الحقيقة من حجاب أفق التعيّنات، هو يوم الدين بمعنىً من المعاني، وذلك ان اي واحد من الموجودات فانٍ في الحق في ظل الاسم المناسب، فاذا نفخ في الصور، ظهر بهذا الاسم واقترن بتوابعه، ﴿**فريق في الجنة وفريق في السعير**﴾[2].

ظهور احكام القيامة للإنسان الكامل

يخرج الانسان الكامل في هذا العالم، من هذه الحجب، بحسب سلوكه الى

---

(١) غافر / ١٦.

(٢) الشورى / ٧.

الله وهجرته إليه، وتثبت وتظهر له احكام القيامة والساعة ويوم الدين؛ فيظهر الحق بمالكيته في قلبه بواسطة المعراج الصلاتي، ويصبح لسانه ترجمان قلبه، ويصير ظاهره لساناً لمشاهدات باطنه، وهذا احد اسرار تخصيص المالكية (في الآية) بـ﴿يوم الدين﴾.

بروز السلطنة التامة الالهية بواسطة الانسان الكامل

[لله تعالى السلطنة المطلقة في الحضرة الغيب بالفيض الأقدس... وفي الحضرة الشهادة بالفيض المقدس... إلّا ان بروز السلطنة التامة عند رجوع الكل إليه بتوسط الإنسان الكامل والوليّ المطلق في القيامة الكبرى.]

القيامة عالم الكرامة ورحمة الحق

رووا ان الحق تعالى يبسط بساط رحمته على نحو يطمع فيها حتى إبليس[1]، ان الرحمة التي أحاطت بهذا العالم (الدنيا) ممّا لا يمكن إدراك كنهها مع ما هو وارد في الروايات من ان الله تعالى مذ خلق هذه الدنيا لم ينظر إليها نظر رحمة، فما ظنّك إذن بالعالم الآخر الذي هو عالم الكرامة ومحلّ التجلّي الحق للرحمة والعطاء الربوبي وبسط الرحيمية والرحمانية.

---

(١) قال الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: «اذا كان يوم القيامة نشر الله تبارك وتعالى رحمته حتى يطمع إبليس في رحمته»، بحار الأنوار، جلد: ٧، صفحه: ٢٨٧، كتاب العدل والمعاد، الباب: ١٤، الحديث: ١.

بناء القيامة على أساس تفضّل الحق

ان بناء القيامة قائم على أساس التفضّل من الحق ـ جلّ وعلا ـ وبسط رحمته غير المتناهية، ومعلوم ان تفضّلات الحق تعالى ليس لها حدود.

علة المحرومية من رحمة الحق

العلّة في محرومية اهل المعاصي من الفوز بالرحمة الرحيمية هو قصور انفسهم عن استبعاب تلك الرحمة المنشورة في عالم الآخرة حيث أوان الحصاد لنتائج الأعمال خيرها وشرّها.

أسماء القيامة

وجه تسمية القيامة بيوم الدين

في التفاسير التي طالعناها أو نقلوا لنا عنها، فسّر (الدين) بالجزاء والحساب، وقد ورد بهذا المعنى أيضاً في كتب اللغة، واستشهدوا بأقوال الشعراء العرب كقول الشاعر: «واعلم بأنك ما تدين تدان»[1]، والقول المنسوب الى سهل ابن ربيعة: ﴿ولم يبق سوى العدوان دنّاهم كما دانوا﴾[2].

وقالوا إن (الديّان) من الأسماء الالهية، مشتق أيضاً من هذا المعنى. ولعلّ المراد من (الدين) الشريعة الحقّة، وباعتبار ان آثار الدين تظهر يوم القيامة ويماط اللثام عن حقائقه، سمّي بيوم الدين من هذه الناحية، مثلما يقال عن هذا العالم بأنه (يوم الدنيا) على اساس انه مظهر آثار الدنيا ولا ظهور فيه للصورة الحقيقية للدين. وهذا نظير قوله تعالى: ﴿وذكرهم بأيام الله﴾[3] وهي الأيام التي يسلّط فيها الباري ـ عزّ وجلّ ـ قهره وسلطنته على قوم من الاقوام. ويوم القيامة (يوم الله) وهو أيضاً (يوم الدين) لأنه يوم ظهور السلطنة الإلهية وبروز حقيقة الدين الإلهي.

---

(١) وصدر البيت «فلمّا أصبح الشرّ وامسى وهو عُريان» سهل بن شيبان، جامع الشواهد، باب الفاء مع اللّام، ص ١٨٥.

(٢) ابراهيم / ٥.

(٣) ابراهيم / ٥.

يوم كشف السرائر

«القيامة» هي يوم بروز الحقائق، يوم انكشاف السرائر، ويوم تجسّم الأعمال والأخلاق، ويوم الوصول الى الحساب، ويوم الذلّة في المواقف.

يوم الحسرة

«القيامة» يوم الحسرة، والندم فيه لا ينفع، ﴿**وأنذرهم يوم الحسرة إذ قضي الأمر وهم في غفلة وهم لا يؤمنون**﴾[1] الله وحده يعلم اي حسرة وندامة تكون في هذا اليوم، نحن لا نفقه ـ اليوم ـ من حسرات ذلك اليوم إلاّ وجودها، اما ما هي حقيقة تلك الحسرة، فلا... انها حسرة ليست لها نهاية، وندم لا آخر له.

يوم الندامة

لا سبيل الى تدارك ما فات في ذلك اليوم، ولا يبقى سوى الحسرة والندامة التي لا حدّ لها ولا نهاية: ﴿**وأنذرهم يوم الحسرة إذ قضي الأمر**﴾[2].

يوم تبدّل الأرض

﴿**يوم تبدّل الأرض غير الأرض**﴾[3]، و﴿**أشرقت الأرض بنور ربّها**﴾، لو

(١) مريم / ٣٩.
(٢) مريم / ٣٩.
(٣) ابراهيم / ٤٨.

لم تبدّل ارضك في ذلك اليوم أرضاً أخرى ولم يشرق عليها نور ربّها، فان الظلمات والكدورات والمتاعب والمصاعب والعذاب والذلة والمعاناة سوف تجتمع عليك، وتلك شقاوة لا سعادة معها، وظلمة لا نورانية وراءها، وخوف لا أمان بعده وعذابٌ لا راحة معه.

هوان يوم القيامة

أنت لا تعلم الهوان الذي ينتظر الانسان في ذلك اليوم. لا يعلم إلّا الله ما هي الظلمات التي بانتظار أذلّاء ذلك اليوم. انه اليوم الذي يقول فيه الكافر حسب التعبير القرآني ﴿ياليتني كنت تراباً﴾[1]. وبعدها لن ينفعه شيء أبداً!

---

(١) النبأ / ٤١.

الفصل الحادي عشر

الصراط

توضيح عرفاني لصراط الموجودات

يلزم ان يكون لكل تجلٍّ اسميّ، عين ثابتة في الحضرة العلمية، ولكل اسم مظهر بالتعين العلمي في النشأة الخارجية، ويكون المبدأ والمرجع لذلك المظهر هو ذلك الاسم المتناسب معه، وان رجوع كل من الموجودات من عالم الكثرة الى غيب الاسم الذي هو بمثابة مصدرها ومبدئها، هو عبارة عن الصراط المستقيم لذلك الموجود. وعليه، فان لكل موجود، سيراً وصراطاً خاصاً، ومبدأً ومرجعاً مقدراً في حضرة العلم، طوعاً او كرهاً، وما اختلاف المظاهر والصراطات إلّا باختلاف الظاهر وحضرات الأسماء.

الصراط الانساني أطول الصراطات

يجب ان يعلم، ان لكل واحد من الموجودات صراطاً خاصّاً، ونوراً وهداية محدّدة له و «الطرق الى الله بعدد أنفاس الخلائق»[١]. ولمّا كان هناك حجاب ظلماني لكل تعيّن، وحجاب نوراني لكل وجود وانّية، ولما كان الانسان مجمع التعينات وجامع الوجودات، فهو اذن اكثر الموجودات احتجاباً عن الحق تعالى، وربّما إليه الاشارة في قوله (عزّ وجلّ): ﴿**ثم رددناه أسفل سافلين**﴾[٢]. ومن هنا

---

(١) حديث منسوب الى الرسول الاكرم ﷺ، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص ٨.

(٢) التين / ٥.

فان الصراط الانساني اكثر الصراطات طولاً وأشدّها ظلمة.

ولمّا كان اسم الله الاعظم هو ربّ الإنسان، ولما كان هذا الاسم هو الظاهر والباطن والأول والآخر والرحيم والقاهر، وباختصار هو مجمع لكل الاسماء المتقابلة على السواء، فإنّ سيرالانسان سوف ينتهي بمقام البرزخية الكبرى، لذا فان صراطه هوأدق الصراطات قاطبة.

السبب في اختلاف صراطات الناس

لا بدّ أن يعلم ان تقويم الإنسان في اعلى عليّين هو الجمع الأسمائي، ومن هنا فقد تمّت إعادته الى أسفل سافلين، ليبدأ صراطه من هناك ويختتم بأعلى علّيين. وهذا الكلام صادق بحق اولئك الذين أنعم الله عليهم بالنعمة المطلقة، وهي نعمة كمال الجمع الأسمائي التي هي اعظم النعم الإلهية. واما سائر الصراطات سواء كانّت للسعداء والمنعم عليهم او للأشقياء المغضوب عليهم فهي تتراوح ما بين جهتين الإفراط والتفريط، وذلك على قدر النقصان من فيض النعمة المطلقة. فصراط الانسان الكامل هو فقط صراط المنعم عليهم بقول مطلق، وهذا الصراط ثابت بالأصالة للذات المقدسة للنبي الخاتم، وبالتبعية لسائر الأنبياء والأولياء.

الصراط المستقيم، صراط الانسان الكامل

الانسان الكامل، مظهر لجميع الأسماء والصفات، وهو مربوب للحق تعالى بالاسم الجامع، فلا غلبة لأيٍّ من الأسماء عليه بالتصرف، وهو بالتالي ـ مثل ربِّه ـ كون جامع، ومظهريته من اي اسم لا تزيد على مظهريته من أي اسم آخر، فله ـ

إذن ـ مقام الوسطية اوالبرزخية الكبرى، ويكون سيره علـى الطـريقة الوسـطية المستقيمة للاسم الجامع. أما سائر الأكوان فكل واحد منها يـتصرف فـيه احـد الاسماء، المحيطة او غير المحيطة، ويكون هو مظهراً لذلك الاسم، منه بدؤه وإليه عوده، وتختفي الاسماء الاخرى في البطون ولا يتصرف فيه احد منها، إلّا على نحو أحدية جمع الأسماء، وهذا مما لا يسمح المقام ببيانه. وعليه، فـان الحـق تعالى يكون على صراط مستقيم، وذلك بمقام الاسم الجامع وربّ الانسان، **﴿ان ربّي على صراط مستقيم﴾**[1]. والمراد مقام الوسطية والجامعية، حيث لا فـضل لصفة على صفة، ولا ظهور لاسم على حساب اسم، كما ان مربوب ذاته المقدسة هو ايضاً على الصراط المستقيم، بهذا المعنى؛ أي دون هيمنة لمقام على مقام ولا بروز لشأن دون شأن، ومن هنا جهر ﷺ بقوله: **﴿اهدنا الصراط المسـتقيم﴾**[2] وذلك بعد إقراره بالعبودية الخالصة وارجاع عبودية كل عابد الى الذات المقدسة للباري ـ جل وعلا ـ بقوله: **﴿اياك نـعبد وايـاك نسـتعين﴾**[3]، وهـذا الصـراط الصراط هو ذات الذي عليه ربّ الانسان الكامل، غير ان احـدهما عـلى وجـه الظاهرية والربوبية، والآخر على وجه المظهرية والمربوبية، أما سائر الموجودات السائرة الى الله، فليس أحد منها بسائر على الصراط المستقيم، بل لابدّ من طروّ اعوجاج وانـحراف إمّـا بـاتجاه اللـطف والجـمال او بـاتجاه القـهر والجـلال، والمؤمنون التابعون للانسان الكامل في سيرتهم، والمهتدون بنور معرفته ومصباح هدايته والمنقادون لأوامره ونواهيه، لا يسبقونه في شيء ولا يحكّمون رأيهم في كيفية السلوك معنوياً الى الله، هؤلاء ماضون أيضاً على الصراط المستقيم، ويكون

---

(١) هود / ٥٦.

(٢) الحمد / ٦.

(٣) الحمد / ٥.

حشرهم مع الانسان الكامل ووصولهم بتبع وصوله، شريطة ان يحفظوا قلوبهم صافية عن رجس الشيطان وتسويلاته وعن الإنية والأنانية، ويسلموا تسليماً تاماً للانسان الكامل المتمثل بمقام الخاتمية.

الصورة الباطنية للولاية هي حقيقة الصراط

لو تنكّبت في هذا العالم صراط النبوة المستقيم وطريق الولاية القويم، ولم تملْ عن جادة ولاية علي بن ابي طالب عليه السلام ولم تزغ عنها، فلا خوف عليك من عبور الصراط، وذلك ان حقيقة الصراط هي الصورة الباطنية للولاية، كما ورد في الاحاديث: «الصراط المستقيم امير المؤمنين عليّ عليه السلام»[1] وفي حديث آخر ورد قولهم: «ونحن الصراط المستقيم»[2]، وفي زيارة الجامعة الشريفة: «أنتم السبيل الأعظم والصراط الأقوم»[3]. وكل من استقام في السير على هذا الصراط، ولم تتزلزل قدم قلبه، فإنّ قدمه تجوز على الصراط كالبرق الخاطف ودون تزلزل.

---

(١) الحديث عن الصادق عليه السلام، معاني الأخبار، ج ٢، ص ٣٢ معنى الصراط، حديث: ٢ و ٣؛ تفسير علي بن ابراهيم، ص ٦٠٦.

(٢) عن سيد العابدين علي بن الحسين عليه السلام قال: «ليس بين الله وبين حجّته حجابٌ، ولا لله دون حجته ستر، نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم، ونحن عيبة علمه، ونحن تراجمة وحيه، ونحن اركان توحيده، ونحن موضع سرّه».
معاني الأخبار، ص ٣٥، باب معنى الصراط، الحديث: ٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٣٧٢؛ مفاتيح الجنان، باب الزيارات، الزيارة الجامعة الكبيرة.

الانسان الكامل هو الصراط المستقيم

ورد تفسير الصراط المستقيم في الروايات، بأنه امير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومون:

فعن الكافي باسناده عن ابي الحسن الماضي عليه السلام، قال: قلتُ: ﴿**أفمن يمشي مكبّاً على وجهه اهدى أم من يمشي سوياً على صراط مستقيم**﴾[1]، قال: «إنّ الله ضرب مثلاً من حاد عن ولاية علي عليه السلام كمن يمشي على وجهه لا يهتدي لأمره، وجعل من تبعه سويّاً على صراط مستقيم، والصراط المستقيم امير المؤمنين عليه السلام»[2]. وفي رواية اخرى ان المقصود بالصراط المستقيم علي والأئمة:[3].

وفي الكافي الشريف عن الفضيل قال: «دخلت مع أبي جعفر عليه السلام المسجد الحرام وهو متكيءٌ عليّ فنظر الى الناس، ونحن على باب بني شيبة، فقال: «يا فيضل، هكذا كانوا يطوفون في الجاهلية، لا يعرفون حقاً ولا يدينون ديناً، يا فضيل، انظر إليهم، مكبّين على وجوههم، لعنهم الله من خلق مسخورٍ بهم مكبّين على وجوههم، ثم تلا هذه الآية: ﴿**أفمن يمشي مكبّاً على وجهه أهدى أمّن يمشي سوياً على صراط مستقيم**﴾ يعني، والله، عليّاً عليه السلام والأوصياء:[4].

---

(١) الملك / ٢٢.

(٢) اصول الكافي، ج ١، ص ٤٣٢، الحديث: ٩١.

(٣) عن حمران قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول: «قول الله تعالى ﴿وان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولاتتبعوا السبل﴾ قال: «علي بن ابي طالب والأئمة من ولد فاطمة هم صراط الله، فمن أباهم سلك السبل».

بحار الأنوار، ج ٤٤، ص ١٥؛ كتاب الإمامة، الباب: ٢٤، الحديث: ١٧.

(٤) روضة الكافي، ص ٢٨٨، الحديث ٤٣٤

الدنيا، بداية الصراط

بداية الصراط المستقيم الإلهي تكون من هنا، إن جسر جهنّم ممتدٌّ من الدنيا الى الجنة، وانت الآن في وسط الطريق، انت الآن على الصراط!
٢٣ / ٦ / ٧٩

الانسان على الصراط

نحن الآن على الصراط؛ الصراط يمتد من الدنيا الى العقبى، ونحن الآن في وسطه سائرون، وما أن يزاح هذا الستار، حتى يتبين ان صراط جهنم المحفوف بالنيران، يمرّ من هنا أيضاً. يجب ان تعبروا من هنا، هذه هي الدنـيا، تـحيطكم بالفساد والباطل الذي حقيقته النار، ويجب ان تعبروه بسلام.
٣١ / ٦ / ٧٩

صراط الآخرة، باطن صراط الدنيا

نحن الآن على الصراط، والصراط يمرّ من متن جهنم، وباطنه يـظهر فـي ذلك العالم. واما هنا فلكل انسان صراطه الخاص به وهو في حال سير فيه، فإمّا ان يكون الصراط المستقيم الذي ينتهي بالجنة وما هو اعلى، او الصراط المنحرف يميناً أو شمالاً، وفي كلا الحالتين يؤدي إلى جهنّم، ونحن نبتهل إلى الله سبحانه ان يمنّ علينا بالهداية الى الصراط المستقيم، فنقول: ﴿**اهـدنا الصـراط المسـتقيم**،

صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم والضالّين﴾[1] والمغضوب عليهم هم المنحرفون الى جهة، والضالّون هم المنحرفون الى الجهة الاخرى. وسوف تظهر هذه الحقايق للعيان في يوم الحشر.

ان صراط جهنّم الذي وردت الأحاديث بوصفه[2] من حيث الدقة والحدّة والظلمة، هو في واقعه باطن للصراط المستقيم الموجود في هذه الدنيا، والذي هو صراط دقيق وطريق مظلم يصعب عبوره خاصة بالنسبة لنا ولأمثالنا من الخائبين، اما اولئك الذين اجتازوا المسافة بلا ادنى اعوجاج أو ميل، فطوبى لهم قولهم بلسان الحال: «جُزنا وهي خامدة»[3].

الصراط المستقيم من الطبيعة الى التألّه

نحن على مفترق طرق، احدهما طريق الانسانية وهو الطريق المستقيم؛ ذلك الصراط الممتد بين عالم الطبيعة وعالم الألوهية، انّه طريق مستقيم يبدأ من العلق، غاية الأمر ان بعضها (الطرق) طبيعي، وهنا تكمن الأهمية، حيث الارادة والاختيار، طريق مستقيم يبتديء بالطبيعة لينتهي بمقام الألوهية، وفيه يبدأ الانسان الحركة من الطبيعة الى ان يصل إلى مكان لا يرقى إليه وهمي ووهمك. وانت مخيّر بين أحد هذين الطريقين، اما ان تختار الصراط المستقيم وطريق

---

(١) الحمد / ٦ و ٧.

(٢) منها رواية عن الامام الصادق عليه السلام، قال: «الصراط أدق من الشعر وأحدّ من السيف وأظلم من الليل».

امالي الصدوق، ص ١٧٧، المجلس ٣٣، الحديث الرابع.

بحار الانوار، ج ٨، ص ٦٥، كتاب العدل والمعاد، الباب: ٢٢، الحديث: ٢.

(٣) عين اليقين، ج ٢ ص ٩٧١ المصدر الرابع، الباب التاسع، الفصل الثالث.

الانسانية، أو تنحرف يميناً أو شمالاً، والانحراف الى اي جهة كان، يعني البعد عن الانسانية، وحينئذ كلّما واصل الانسان السير ازداد بعداً عن الجادة الوسطى والصراط المستقيم.

إن طريق الإنسانية المستقيم هو الطريق الذي جاء الأنبياء به وأمروا الناس باتباعه. يقول الله تعالى في سورة الحمد: **﴿اهدنا الصراط المستقيم * صراط الذين أنعمت عليهم﴾** وهم أولئك الذين انعم الله عليهم بنعمة الهداية، **﴿غير المغضوب عليهم ولا الضالّين﴾** المغضوب عليهم فئة منحرفة من الناس الى طرف والضالّون فئة منحرفة الى طرف آخر، ابتعدوا عن الهداية ومازالوا يبتعدون. او انه الصراط المستقيم الذي طرف منه الطبيعة وطرفه الآخر الجنة وما بينهما جسر يمرّ عبر جهنم، فاذا اجتاز الانسان الجسر بسلام وصل الى آخر مراتب الجنة وهو لقاء الله، حيث لا يسمح لغير الإنسان ان يرد عليه.

نحن الآن على الجسر سائرون، وسوف يأتي اليوم الذي يظهر لنا هذا الجسر فنبصره ونرى كيف يسلم من يجتاز هذا الجسر وكيف يهوي آخرون من الجسر فيقعون في قعر جهنم. انه صراط دقيق ذكروا لكم صفاته من الدقة والظلمة وان السائر فيه يحتاج الى نور هداية (اهدنا الصراط المستقيم).

٢٨ / ٦ / ٥٩

الاستقامة الدنيوية والأخروية

لأن المؤمن سيره مستقيم، وقلبه مستوٍ، وتوجّهه الى الله، وصراطه سويّ، فسوف يكون صراطه في ذلك العالم مستقيماً وواضحاً وقامته منتصبة، ويكون ظاهره وباطنه وصورته وسيرته على هيئة إنسان.

السعادة مرتهنة بالصراط المستقيم

هذه الدنيا، دار عبور وليست دار قرار، إنها صراط يجب علينا ان نطويه مستقيماً، فإذا تسنّى لنا القيام بذلك حقّ لنا ان نُردّد مع سائر أولياء الله مقولة: «جزنا وهي خامدة». وفي ذلك السعادة الحقيقية، وإلّا فلو تزلزلت اقدامنا وزاغت أرجلنا عن جادة الصواب، فان هذا الزيغ والانحراف سوف يتجسّم في ذلك العالم، ويكون سبباً في انحرافات ومصائب أعظم.

٨٠ / ١٢ / ٣١

شرط احتياز الصراط

انه صراط ممتدٌّ الى جهنمّ، ولو استطعتم السير فيه باستقامة، فسوف يتسنى لكم اجتيازه بسلام. ان جهنم هي الصورة الباطنية لدنياكم هذه. فلو واصلتم السير باستقامة، دون ان تنحرفوا ذات اليمين وذات الشمال، بلغتم المقصد، وطويتم الصراط مستقيماً، وإلّا فان الانحراف يميناً معناه جهنم وكذلك الانحراف نحو جهة الشمال.

٨٠ / ٥ / ٣١

الصراط محفوف بالنيران

الصراط يمرّ من جوف جهنم وليس من فوقها، إنه أشبه بجسر يغزف فيحاط بالماء. ان جهنم تحيط بالصراط وليست تحته، وعلى المؤمن إذا اراد ان يجتازه أن يمرّ من خلالها، لابدّ للإنسان كافراً أو مؤمناً ان يسير على هذا الصراط،

غاية الأمر ان جهنّم تخاطب المؤمن وتدعوه للمرور عليها بسرعة،، اذ ان نـور المؤمن يكاد ان يطفيء نار جهنم. وفي رواياتنا عن الأنبياء والأئـمة عليهم السلام ـ وان كان الحكم شاملاً للأولياء أيضاً ـ انهم قد اجتازوا الصراط قبل ان تستعر نـيران جهنم، «جزنا وهي خامدة».

١٩ / ٣ / ٨١

نورانية العقل تطفيء ألسنة النيران

ان الصراط الذي يجتازه الناس للوصول الى الجنة، واقع في متن جـهنّم، وربما كانت النيران محيطة به؛ بمعنى ان الصراط يمتد في جوف النار، غايتها ان لهب النار ينطفيء امام المؤمن، وفي الحديث الشريف: «ان النار تقول للـمؤمن يوم القيامة جُزْ يا مؤمن فلقد أطفأ نورك لهبي».

والسرّ في انطفاء لهب النار للـمؤمن، ان له نـصيباً مـن نـورانـية العـقل، وبمقدار هذا النصيب يكون المؤمن قـادراً عـلى إطـفاء لهب النـار التـي يـمثل الغضب والشهوة صورتها الدنيوية، ولأنّ المؤمن لا يتمتع بعقل كلّي، وفيه شائبة الطبيعة ولوث الدنيا، فلا يغلب من نور عقله على لهيب ناره إلّا بـمقدار سـلوكه ورياضته.

اما اصحاب العقل الكلي وحضرات الأولياء الكمّل ـ عليهم صلوات الله ـ فقد ورد عنهم قولهم «جزنا وهي خامدة»، وذلك ان دار الطبيعة ليس لها اي نحو من انحاء التصرف بالنفوس الكاملة، وهم بالتالي مأمونون تماماً من لهب جهنم الطبيعة، بعد ان ألّهوا طبيعتهم تأليهاً.

اجتياز النار بسلام

الأنبياء يجتازونها [النار] بسلام، لأنّ النار تنطفي، بإزائهم «جزنا وهي خامدة»، مثلما حصل مع ابراهيم عليه السلام حيث صارت النار برداً عليه وسلاماً، وكذا المؤمنون يعبرون بسلام، النار ليست مطفأة، لكنها لا تلحق بهم ضرراً.
١ / ٧ / ٨٤

الرحِم والأمانة؛ حافّتا الصراط

بإسناده عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال أبو ذرّ [رضي الله عنه] سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: حافّتا الصراط يوم القيامة، الرحم والأمانة، فإذا مرّ الوصول للرحم المؤدّي للأمانة، نَفَذَ الى الجنة؛ وإذا مرّ الخائن للأمانة القطوع للرحم، لم ينفعه معهما عمل وتكفأُ به الصراط في النار»[١].

ومنه يُعلم، ان صُورة الرحم والأمانة في ذلك العالم تتجسّد في حافّتي الصراط، فيعينان صاحبهما على اجتياز النار، اما التارك لهما فلن ينفعه عمله، ومصيره جهنم وبئس المصير.

نور يضيء الصراط

ورد في الحديث المعروف: «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء»[٢]

---

(١) اصول الكافي، ج ٢، ص ١٥٢، كتاب الايمان والكفر، باب صلة الرحم، الحديث: ١١.

(٢) عن الصادق عليه السلام: «ليس العلم بالتعلّم، إنّما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه».

ولهذا النور مراتب تختلف تبعاً لاختلاف درجات الايمان والعلم لدى النـاس. وينبغي ان يعلم ان هذا النور الحقيقي العامرة به قلوب اهل العلم والايمان، هو من انوار عالم الآخرة، وعليه فان مقتضى فعالية النفس ظهورها بالنورانية الحسّية في ذلك العالم، وهذا هو النور الذي يضيء ظلمة الصراط، بيد ان نور بعضهم كضوء الشمس ونور بعض آخر كنور القمر، الى ان تصل النوبة الى نور لا يضيء اكثر مما بين القدمين.

الزاد والراحلة لا جتياز الصراط

خصال الانسان، زاده وراحلته في السفر نحو الآخرة، وهمّة الرجال هـي المطيّة لهذا السفر المحفوف بالأخطار، وهذا الطريق المظلم والصراط الأحدّ من السيف والأدقّ من الشعر. والنور لهذا الطريق المظلم هو نور الايمان والخصال الحميدة، فإذا تكاسل السالك وضعفت همّته عجز عن مواصلة المسير، وأقبل على النار وأُرغم أنفه بالتراب ووقف على حافة الهاوية، ومن يعجز عن العبور من هذا الصراط، لن يكون قادراً على اجتياز صراط الآخرة.

بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٢٥، كتاب العلم، باب ٧، حديث ١٧.

الفصل الثاني عشر

صحيفة الأعمال

إحصاء الأعمال جميعاً

نحن حاضرون عند الحق تعالى، وكل شيء منا مسجل في صحيفة اعمالنا، حتى خلجاتنا النفسانية، وعلينا ان نستعدّ لذلك.

٣٠ / ٨ / ٨٦

أعمالكم في محضر الحق

ان لحظات عيونكم، وخواطر أوهامكم، وجميع افكاركم الباطنية، حاضرة عند الرب تعالى ومثبتة في صحف الأعمال وسجلّاتها، وكل ما وقعت عليه عينك في لحظة من اللحظات على خلاف ما هو مقرّ شرعاً، تجده مثبتاً عليك لأنه كان في محضر الرب.

٢٩ / ٥ / ٨٠

صحيفة الأعمال هي العالم بأسره

جميع افعالكم واقوالكم مسجّلة ومثبتة عليكم، وكل العالم يشارك في عملية الحفظ والتثبيت، وعلينا ان نستعد ليوم السؤال.

١١ / ٥ / ٦٠

لوح النفس، صحيفة أعمال

الله تعالى حاضر في كل مكان، والعالم محضر له، اما لوح نفوسنا فهو واحد من صحف أعمالنا.

﴿**يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا احصاها**﴾ ربما كان مراد الآية القول بأن جميع الأعمال سوف تحصى، ليس احصاء المعاصي، بل ان كل ما يصدر عن الانسان فهو من لوازم وجوده، وهو مجتمع في وجود النـفس ومثبت في لوحها، فاذا خرج الانسان من الطبيعة والتفت الى نفسه سوف يرى ان جميع اعماله محفوظة في لوح النفس، لذا يقول الكافر: ﴿**يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها**﴾[1] وربما كان المقصود من الكتاب المشار إليه في القرآن الكريم هو هذا اللوح النفساني، وهو اللوح الذي يكتب المـلائكة الموكلون، وملائكة الله هي التي تتولّها تربية النفوس، ولها صفة المقوّمية والربوبية على النفوس، فهي ربُّ النوع بالنسبة لها، ومن وظائفها ان تضبط في لوح النفس، الافعال والمعاليل والملكات الصادرة عن النفس، وتكتبها بقلم التكوين.

صفحة القلب صورة لصحيفة العمل

علينا ان نجيل النظر مليّاً في صحيفة أعمالنا، أعني صفحة قلبنا التي يكتب فيها كل شيء، اذ انها صورة (ظاهرية) لصحيفة اعمالنا، يتعيّن علينا ان نـدرك ـ بأنفسنا ـ الحال الذي نحن عليه.

---

(١) الكهف / ٤٩.

كتابة أعمال الآخرين في صحيفة عمل المرء

ورد في الحديث ان حسنات المغتاب تنقل الى صحيفة اعمال الشخص الذي اغتيب، وسيئات الأخير تنقل الى صحيفة أعمال الأول[1]، فأردت ان تلحق به ضرراً لكنك الحقت الضرر بنفسك! فاعلم انك غير قادر على مناضلة الربّ! الله قادر، بواسطة غيبتك، ان يكرم شخصية الذي اغتبته في نظر الناس، ويحطّ من شأنك في أعينهم، ونفس الشيء يجريه عليك مع الملائكة الكروبيين، فيملأ صحيفة أعمالك بسيئات الآخرين، فتفتضح في عالم الملكوت، ويملأ صحيفة اعمال من اغتبته بالحسنات فيصير معزّزاً مكرماً امام الملائكة في ذلك العالم.

صحيفة الأعمال يوم القيامة

لا تغفلوا ابداً فالله حاضر في كل مكان، ومحيط بكل الأمور، وكل أعمالنا تكتب وتدوّن ويصار بها الى حضرة الرب، فاذا ما حلّ يوم القيامة نشرت صحف اعمالنا ونحن إليها ناظرون.

٥ / ٢ / ٨٤

(١) عن النبي ﷺ: يؤتى بأحدٍ يوم القيامة، فيوقف بين يدي الربّ ـ عزّ وجلّ ـ ويدفع إليه كتابه، فلا يرى حسناته فيه، فيقول: إلهي، ليس هذا كتابي [فإنّي] لا أرى فيه حسناتي، فيقال له: إنّ ربّك لا يضلّ ولا ينسى، ذهب عملك باغتياب الناس، ثم يؤتى بآخر ويدفع إليه كتابهُ، فيرى فيه طاعات كثيرة، فيقول: إلهي، ما هذا كتابي، فإنّي ما عملت هذه الطاعات. فيقال له: إنّ فلاناً اغتابك فدفع حسناته إليك...»

بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٢٥٩، كتاب الايمان والكفر، باب الغيبة، الحديث: ٥٣.

خذ كتابك بيمينك

في ذلك العالم، توضع صور أفعالنا وصحف أعـمالنا بـأيدينا ويـقال لنـا حاسبوا انفسكم بأنفسكم[1].

عرض صحف الأعمال على النبيﷺ

النبيّ الأكرم يرنو بعينه الى هذه الأمة؛ وعليه تعرض صـحائف أعـمالنا، وينبغي لنا ان نبذل وسعنا في تحصيل رضا الله سبحانه وتعالى.

٣٠ / ٥ / ٧٩

عرض صحائف الأعمال على صاحب الزمان عليه السلام

بمقدورنا تشخيص واقع صحائف اعمالنا قبل إرسـالها الى مـحضر الرب تعالى وقبل عرضها على صاحب الزمان ـ سلام الله عليه ـ.

٤ / ٨ / ٧٩

* * *

ان صحائف اعمالنا تعرض على الامام صاحب الزمان (سلام الله عـليه) مرتين في الاسبوع ـ بحسب الرواية.

٣ / ٧ / ٧٩

(١) اشارة الى قوله تعالى: «اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً»، (الإسراء / ١٤)

الفصل الثالث عشر

الجنة والنّار

أقسام الجنة والنار

إن أغلب ماورد في الكتاب الكريم واحاديث الأنبياء والأولياء من وصف الجنة والنار، فالمقصود منه (جنة ونار الأعمال) اللتين أعدّتا جزاءً على خير الأعمال وشرّها. وثمة أيضاً اشارة خفية إلى (جنة ونار الأخلاق) وهما أهم الجميع.

درجات الجنة

[قوله «الجزاء الوفاق» اي الجزاء الذي يكون بحسب الأعمال وهو «جنة الأعمال» لقوله تعالى: ﴿ووجدوا ما عملوا حاضرا﴾[١]، كما أن الاستحقاق هو «جنة الصفات والأخلاق» التي تحصل بحصول الملكات الحسنة والهيئات النورية[٢]، وأشير إليه في الكتاب الالهي بقوله:

﴿فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين﴾[٣].]

---

(١) الكهف / ٤٩.

(٢) الهيئات النورية: المراد منها الأنوار العرضية القائمة بالغير.

(٣) الزخرف / ٧١.

الترابط بين درجات الجنة والدرجات الإنسانية

تنقسم الجنان انقساماً كلياً الى ثلاث: إحداها «جنة الذات» وهي منتهى العلم بالله والصفات الإلهية، والثانية هي (جنّة الصفات) الحاصلة نتيجة تهذيب النفس والارتياض، والثالثة (جنة الأعمال) التي هي صورة القيام بالعبودية وثمرته الحاصلة. وهذه الجنان ليست بمعمورة، إذْ (جنة الاعمال) بمثابة القاع، ذلك ان عمران أراضي النفس في أول الأمر، تابع لعمران النفس، فلو لم يكن مقام غيب النفس عامراً بالمعارف الإلهية وحافلاً بالجذبات الغيبية الذاتية، لن يتسنى للإنسان الفوز بجنة الذات واللقاء (وهي أعلى الجنان واكثرها منزلة) ولو لم يهذب الإنسان باطنه ويحلّي سرّه، ولم يكن ذا عزم راسخ وارادة قوية في جعل قلبه مرآة تتجلى فيها الاسماء والصفات الإلهية، فلن يكون جديراً بجنّة الأسماء والصفات وهي الجنة الوسطى. وأخيراً، اذا لم ينهض الأنسان بواجب العبودية لله ولم توافق اعماله وافعاله وحركاته وسكناته أوامر الشرع المقدس، فسوف يكون محروماً حتى من جنة الأعمال (وهي قاع الجنان) الموصوفة بقوله تعالى: ﴿**فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين**﴾[1].

الترابط بين درجات الجنّة والمنازل المعنوية

بحسب ما ذكرهُ كبار الفلاسفة ويظهر أيضاً من القرآن الكريم فانّ ما عدا (الجنة الجسمانية) التي وردت اكثر آيات القرآن في وصف حالها وجمالها، وهي محلّ الثواب لأهل الجنان، ثمة درجات ومنازل اخرى خارج دائرة الثواب،

---

(١) الزخرف / ٧١.

وهي من المقامات المعنوية واللذّات الروحية، وترتبط هذه المقامات واللّـذات بالكمالات والمعارف الإلهية التي هي من مقامات النفس؛ وهناك مقامات ومنازل أخرى يعبَّر عنها بأنها (مدائن الولاية والمحبة)، والأشخاص الذين يتحقق لهـم بلوغ هذه المقامات المعنوية لا يأبهون بجنة الأجسام حيث مقام الثواب الإلهي، وذلك لشدّة شغلهم بتلك المقامات المعنوية وأنسهم بها.

ولهذا السبب ولأسباب اخرى لا مجال لذكرها في هذه الرسالة، نـجد ان كثيراً من اصحاب تلك المقامات المعنوية يعرضون عن منزل الثواب الالهي في الجنة الجسمانية، لأن سعادة تلك المقامات اكبر بالآف آلاف المرات من سعادة اولئك الذين جعلوا جنة الأجسام نصب أعينهم، وفرحوا بها، غافلين عن اللذات الروحانية التي يمرح بها اصحاب تلك المقامات (المعنوية).

درجات الجنة وعلاقتها بمعرفة الحق تعالى

يقول الشيخ البهائي ﵀ في رسالة (العروة الوثقى): «والنـعم الالهـية وان كانت أجلّ من ان تحصى... لكنها ـ عموماً ـ على نـحوين: نـعم دنـيوية ونـعم اخروية»[1].

وبالجملة، توجد نعم أخرى غير النعم التي أفادها الشيخ الجليل فيما يرتبط باللذات الحيوانية، والحظوظ النفسانية وعمدة تلك النعم ثلاث:

الأُولى: نعمة معرفة الله والتوحيد الذاتي وأصلها السلوك الى الله، وثمرتها (جنة اللقاء). واذا كان السالك هنا ناظراً الى النتيجة فهو في (السلوك النقصاني)،

---

(١) رسالة العروة الوثقى: ٣٨.

وذلك ان هذا المقام هو مقام الذات ولذّاتها؛ وينافيه النظر إلى حصول النتيجة، لأنه عبادة الذات وليس عبادة لله، وهو تكثير وليس بتوحيد، وتلبيس لا تجريد.

اما النعمة الثانية فهي نعمة معرفة الأسماء، وهي تتشعّب بحسب الكثرة الأسمائية، واذا أحصيت مفرداتها بلغت ألفاً، اما اذا لوحظ التركيب بين اسمين واكثر فإن الحاصل يخرج عن حدّ الاحصاء، **﴿وان تعدّوا نعمة الله لا تحصوها﴾** والتوحيد الأسمائي في هذا المقام، هو معرفة «الاسم الأعظم» الذي هو مقام أحديّة جمع الأسماء، وثمرة معرفة الأسماء ونتيجتها هي (جنة الأسماء)؛ كلاًّ بحسب مقدار معرفته لاسم أو اكثر، مفرداً أو على نحو التركيب.

والنعمة الثالثة: نعمة المعرفة الأفعالية، ولها شعب غير متناهية. ومقام التوحيد في هذه المرتبة هو أحدية جمع التجلّيات الفعلية، وهو مقام (الفيض المقدس) ومقام (الولاية المطلقة). ونتيجة هذه (النعمة ـ المعرفة) جنة الأفعال المتمثلة بالتجلّيات الأفعالية للحق تعالى في قلب السالك. وربما كان في قول موسى بن عمران **﴿آنست ناراً﴾**[1] إشارة الى هذا النوع من التجلي (الأفعالي) ليكون التجلّي الآخر المصرّح به في قوله تعالى: **﴿فلما تجلّى ربّه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً﴾**[2] مشيراً الى التجلّي الأسمائي او الذاتي.

وعليه، فصراط (المنعم عليهم) في المقام الأول هو صراط السلوك الى ذات الله، والنعمة في هذا المقام هي نعمة التجلّي الذاتي. واما في المقام الثاني فالصراط هو السلوك الى اسماء الله، والنعمة فيه هي التجليات الأسمائية، واما المقام الثالث فالصراط هو صراط السلوك الى فعل الله، ونعمته التجلّي الأفعالي.

---

(١) طه / ١٠، النمل / ٧، القصص / ٢٩.

(٢) الأعراف / ١٤٣.

وليس لأصحاب هذه المقامات اهتمام بالجنان ولذّات العلوم، روحانية كانت ام جسمانية، كما اثبتت الروايات هذا المقام لبعض المؤمنين[1].

حقيقة الجنة الجسمانية

ان الصور الغيبية الملكوتية للأعمال هي حقيقة الجنة الجسمانية.

الجنة الجسمانية ثمرة الأعمال الصالحة

عن جميل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لمّا أسري بي إلى السماء دخلت الجنة فرأيت فيها ملائكة يبنون لبنة من ذهب ولبنة من فضة وربّما أمسكوا، فقلت لهم: مالكم ربّما بنيتم وربّما أمسكتم؟ فقالوا: حتى تجيئنا النفقة، فقلت لهم: وما نفقتكم؟ فقالوا: قول المؤمن في الدنيا: سبحان الله والحمد لله ولا إله الله والله اكبر، فاذا قال بنينا وإذا أمسك أمسكنا»[2].

وبالجملة، فان صورة الجنة والنار الجسمانية هي نفس صور الأعمال والأفعال الحسنة والسيئة لبني آدم ترجع عليهم في ذلك العالم، وإليه الاشارة والتلويح في الآيات الشريفة، كقوله تعالى: ﴿ووجدوا ما عملوا حاضراً﴾[3] وقوله صلى الله عليه وآله: «إنما هي أعمالكم تردّ إليكم»[4].

---

(١) بحار الأنوار ٧٧ : ٢١، باب مواعظ الله تعالى وسائر الكتب السماوية، ح ٦.

(٢) بحار الأنوار ٩٠ : ١٦٩ ـ ١٧٠، كتاب الذكر والدعاء، باب ٢، ح ٧.

(٣) الكهف / ٤٩.

(٤) علم اليقين ٢ : ٨٨٤، المصدر الرابع، الباب ٢ ، الفصل السادس.

الجنة

جنة الأعمال

اعمار الجنة بالصور الباطنية للأعمال

لكل واحد من الاعمال الحسنة والافعال العبادية صورة باطنية ملكوتية، وأثر في قلب العابد. اما الصورة الباطنية للعمل فهي التي تعمر بها عوالم البرزخ والجنة الجسمانية، وذلك ان ارض الجنة قاع خالية من اي شيء -كما في الحديث- ومادة اعمارها هي الاعمال والأذكار -كما في الحديث أيضاً-.

جنة عوام المؤمنين

للناس، نوعاً، جنة جسمانية اعمالية، ويحصلون على المنازل الأخروية عن طريق الإتيان بالاعمال الحسنة وتجنب الاعمال السيئة.

تلبية مطالب النفس

جنة الاعمال، ﴿فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذّ الأعين﴾[1].

---

(١) الزخرف / ٧١.

الإعداد، شأن جنة الاعمال

ربما كان المراد من الجنة المذكورة في القرآن الكريم، جنة الاعمال، حيث عبّر تارة بقوله تعالى ﴿أعدت للمتقين﴾[1] وأخرى بقوله ﴿اعدّت للذين آمنوا﴾[2]، والاعداد هو من شؤون جنة الاعمال.

سعة جنة الاعمال

الجنة أوسع بكثير مما يدور في أخلاد المحجوبين وأوهام المقبدين. وما ورد بصدد تحديد سعة الجنة من قوله تعالى: ﴿عرضها السموات والأرض﴾[3] انما المراد به جنة الاعمال.

---

(١) آل عمران / ١٣٣

(٢) الحديد / ٢١

(٣) آل عمران / ١٣٣

جنة الصفات

الجنة الوسطى

الجنة الوسطى هي جنة الاسماء والصفات.

مرتبة جنة الاخلاق

ان جنة الصفات اعلى مرتبة من جنة الاعمال.

الجنة الوسطى أسمى من الجنة الجسمانية

ان التحلي بمكارم الأخلاق والاتصاف بالخصال الحميدة هو رأسمال الحياة الأبدية في الآخرة والتعيّش في تلك النشأة. وان الجنة التي تمنح للانسان لقاء تحلّيه بمكارم الأخلاق، رهي جنة الصفات، لا يمكن ان تقارن بالجنة الجسمانية، اذ الموجود فيها اعظم وأحسن مما هو موجود في الجسمانية من نعمٍ ولذّات.

جنة المتوسطين ثمرة جهودهم في كسب الاخلاق الكريمة

جنات المتوسطين هي ثمرة جهود الذين يعملون الصالحات ويهذّبون

اخلاقهم على طبق ظواهر الشرع، وان اقتصروا من حيث العقل النظري على مرتبة التخيّل، ولم يدركوا الامور الشرعية والعقائدية وحقائق العالم الا بمستوى قوة الخيال، وتمكنوا فقط من تصور بعض الملائكة البرزخيين ونعم الجنة الوسطى.

هؤلاء يحصلون بعد الموت على الجنة المتوسطة ويمرحون في ملاهيها طبقاً لاستعداداتهم وملكاتهم. هؤلاء قد انقادوا للشرع واتبعوا اوامره وارشاداته وآمنوا بما ثبت منه بالبراهين القوية والاستدلالات المنطقية فصارت القضايا الشرعية ملكة في نفوسهم.

عموماً، لو كانت لدى الانسان تخيّلات صحيحة ومطابقة للواقع، وادرك بعض المراتب من قبيل المرتبة البرزخية، وكان عمله صالحاً، فهو اذن من المتوسطين.

وهكذا انسان يحشر مع الملائكة الذين تخيّلهم، وسيفوز بالجنة التي هي حاصل صورة عمله.

غير ان هؤلاء الأفراد المتوسطين وان كانوا من اصحاب اليمين ولهم جنة يمرحون فيها، الا انهم ليسوا من المقربين حتى يتاح لهم ادراك جمال الحق وتجلياته أو المجردات النورية لعالم العقول.

سعة جنة الأخلاق

جنة الأخلاق، سعتها بمقدار سعة الكمال الانساني في المرتبة المتوسطة، ولا يمكن تحديدها بموازيننا هذه.

الارادة معيار جنة الأخلاق

المعيار في جنة الأخلاق، هو قوة الارادة وكمالها، ولا ينبغي تحديدها بحدٍّ.

واعلم ـ ايها العزيز ـ ان العزم والارادة القوية لا زمان ومؤثران جداً في ذلك العالم، وهما المعيار وعليهما المدار في واحدة من اعلى المراتب في الجنة، وذلك ان الانسان لو لم يكن ذا ارادة نافذة وعزم راسخ، فلن يخطى بتلك المرتبة العالية من الجنة. وفي الحديث أن النداء يأتي من الله تعالى إلى من في الجنة:

«من الحيّ القيوم الذي لا يموت إلى الحي القيوم الذي لا يموت؛ أما بعد فإني أقول للشيء كن فيكون وقد جعلتك تقول للشيء كن فيكون، فقال ﷺ: فلا يقول أحد من أهل الجنّة للشيء كن إلّا ويكون»[1].

لاحظ أي مقام وهيمنة تلك، واية قدرة الهية حيث تصبح ارادة العبد مظهراً لارادة الحق تعالى ويكون قادراً على اضفاء لباس الوجود على المعدومات، وهذه القدرة والارادة النافذة أسمى واعلى منزلة من كل الجنات الجسمية، ومن المعلوم ان هذا (المرقوم) لم يكتب على سبيل العبث والجزاف، وليس من الممكن بالتالي ان يحظى بهذا المقام والمنزلة من كانت ارادته تابعة لشهواته الحيوانية وكان ذا ارادة ميتة وعزم خائر. وذلك ان افعال الله تعالى لا يطرأ فيها الجزاف، وكما ان نظام هذا العالم جارٍ على ترتب المسبّبات على الاسباب، فكذلك العالم الآخر، بل شأن ذلك العالم أليق وأجدر بأن يجري على وفق نظام الاسباب والمسببات، بتمام أنحائه وأبعاده. وعلى اي حال، فان نفوذ الارادة مما يجب ان تعد له المقدمات في هذا العالم، فالدنيا مزرعة الآخرة، وهي مادة جميع النعم الجنّتية والنقم الجهنمية.

---

(١) علم اليقين ٢: ١٠٦١ .

جنة اللقاء

أعلى مراتب الجنان

جنة اللقاء هي اعلى مراتب الجنان.

آخر مراتب الجنة

آخر منازل الجنة، جنة لقاء الله، وهو المحل الذي ليس لما سوى الانسان سبيل اليه، الانسان وحده بمقدوره بلوغ ذلك المحل الأرفع.

٧٩/٦/٢٨

الوصول الى لذة الجمال الالهي

[«جنة اللقاء» عبارة عن الوصول الى لذات الجمال الالهي وادراك بـهجة الأنوار أنوار السبحات غير المتناهية. وهذه المرتبة، اعني جنة اللقاء، تعتبر من مهمات مقاصد أهل المعرفة وأصحاب القلوب. وعموم الناس ايديهم قاصرة عن نوالها، ولا يتشرف بسعادتها الا الأوحديّ من اهل المعرفة].

جنة اللقاء، باطن المعارف

ان «علم المعارف» عبارة عن اعمال قلبية وجذبات باطنية، وعلى أثر تلك

الأعمال والجذبات وصورها الباطنية تتحقق صورة جنة الذات واللقاء.

جنة العارفين

ليس لأمثالنا، ممن لم يجاوز حد الحيوانية، سوى ان نحظى بالجنة الجسمية حيث حاجة البطن والفرج، وهذا أيضاً لم يكن لنا لولا ان تداركنا رحمة الله تعالى، ولكن حذار ان نتوهم ان السعادة منحصرة بذلك، وأنْ لا جنة إلهية الّا هذه الجنة الحيوانية،،كلا! فلله ـ عزّ وجل ـ عوالم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وان اهل المحبة الالهية والمعرفة الربانية في شغل شاغل عن هذه الجنان، وليس لهم نظر والتفات لا الى عالم الشهادة ولا الى عالم الغيب، ولا يُروى ظمأهم إلّا بجنة اللقاء.

جنة اولياء الله

﴿ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأنّ لهم الجنة﴾[1]. هذه الجنة التي يعطيها اياكم المشتري، تختلف عن الجنة المتحققة لآخرين. آمل ان تكون هذه الجنة «جنة اللقاء» من نصيبكم، وأن يستقبلكم هذا المشتري في فنائه وساحته، وأولياء الله لا يأنسون بغير الله حتى وهم في ذلك العالم، ويمرّون على نعم الجنة غير آبهين بها، اذ لا شغل لهم بشيء إلّا التوجه نحو الحق تعالى.

٨٢/٤/١٧

---

(١) التوبة / ١١١

جنة الربّ

معاد عباد الله

﴿**يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مـرضية**﴾، يـا أيـتها النفس التي بلغت محلّ الاطمئنان وتجاوزت بسلام مراحل الزيـغ والانـحراف، دون أن تلتفتي الى الأغيار، الآن أمنت من كل الأخطار، عودي الى ربك، راضية مرضية، ﴿**فادخلي في عبادي**﴾، الخلّص لا مطلق العباد حتى وان كانوا صالحين، بل في عبادي انا بكل ما في الكلمة من معنى دقـيق، وإذ دخـلت فـي عـبادي فـ﴿**ادخلي جنتي**﴾[1] جنتي أنا لا الجنة التي أعدّت للآخرين. ان تلك الجنة بطولها وعرضها معدّة لمطلق العباد الصالحين لا لخصوص عبادي، الذين لا جنة لهم الا جنة عبادته (هو) لا غير، وهي جنة اللقاء، وجنة الذات، لا الأغيار. وجنتك التي ستدخلها باذن الله، تختلف عن هذه، ان جنتك هي جنة العـباد الصـالحين، امـا هذه الجنة فلا تنسب الى أحد اليه (هو)، وحينئذٍ ترد النفس المطمئنة على ينبوع الفيض ومصدر النور، وتصل الى ما تحبّ من الكمال المطلق.

٨١/٣/١٩

منزلة رسول الله والأئمة عليهم السلام

﴿**يا أيتها النفس المطمئنة**﴾، في الرواية انها خطاب الى سيّد الشهداء عليه السلام،

---

(١) الفجر / ٢٧ ـ ٢٩.

حين يقال لنفسك ﴿فادخلي في عبادي﴾ فليس المراد مطلق عباد الله، بل عباد من نوع خاص، فيه اضافة ونسبة الى ذاته المقدسة. وحينذاك فان (جنته) أيضاً تختلف عن سائر الجنان. لا تتوهموا ان جنتنا وجنتكم شبيهة بجنة الرسول الأعظم ﷺ، كلا! فالأمر يختلف، نسأل الله ان تكون الجنة من نصيب الجميع، غير ان هناك جنة اخرى عزيزة المنال هي المشار اليها بقوله ﴿وادخلي جنّتي﴾.

٨١/٣/١٩

جنة الله، منزل الشهداء

الشهداء شموع محفل الأولياء والأحبّة، وهم في قهقهة سكرهم ونشوة وصولهم ﴿عند ربهم يرزقون﴾. انهم اصحاب النفوس المطمئنة المشمولون بخطاب: ﴿فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾. ها هنا حديث العشق والحبّ، هيهات، وانكسر القلم!

٨٨/٩/٢٢

ضيافة الشهداء عند الربّ

ان المرء ليعجز عن الكلام حول الشهداء الكرام الذين قال الحق تعالى فيهم كلمته الكبرى: ﴿احياء عند ربّهم يرزقون﴾[1].

وهل بوسع القلم ان يصدق نزول الانسان ضيفاً عند محضر الرب، وهل الأفهام قادرة على ادراك كنه ذلك، او ليس هذا المقام هو المقصود في قوله

---

(١) آل عمران / ٦٩

تعالى: ﴿فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي﴾[1] والذي طبّقته الرواية على سيّد الشهداء عليه السلام.[2]

وهل هي تلك الجنة التي يرنو اليها المؤمنون ويحثون السير للوصول اليها. ام انها لطيفة الهية؟!

وهل المراد من ضيافة الرب والارتزاق عند رب الارباب معناه المتداول بين الناس أم انه سر الهي مكنون لا يناله عقل بشر...

يا الهي اي سعادة مننت بها على خواص عبادك ونحن منها محرومون؟! «يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزاً عظيماً»[3].

٨٢/١٢/١١

طباع أهل الجنة

ان اهل الآخرة في حال وئام وسلام مع بعض، قلوبهم عامرة بالحبّ لله ولعباد الله، ان حب الله يستتبع حبّ كل من يؤمن بالله. لأن محبة عباد الله ظلّ لمحبّة الله.

---

(١) الفجر / ٢٩ و٣٠.

(٢) تفسير البرهان ٤: ٢٦٠ و ٢٦١، ح ١ و ٩، ذيل تفسير الآية.

(٣) لتكوين فكرة أكثر شمولية حول منزلة الشهداء ومكانتهم، يراجع فصل (الموت) في مبحث (الشهادة)، وكتاب (الإيثار والشهادة) من مجموعة (تبيان) من منشورات مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره.

جهنم

حقيقة جهنم

جهنم، من ضروريات الأديان السماوية

ان وجود جهنم وعذابها الأليم يعدّ من الضروريات لدى جميع الاديان، وهي أيضاً من واضحات البرهان، وقد اطلع اصحاب المكاشفة وارباب القلوب على امثلة لها في هذا العالم.

جهنم، باطن الطبيعة

ان دار الطبيعة هي صورة جهنم ومظهرها، مثلما أن جهنم، هي الصورة الباطنية لدار الطبيعة.

جهنم، باطن الدنيا

الدنيا وما فيها هو جهنم، وسوف تظهر صورتها الباطنية في آخر المطاف.

جهنم، ظهور الطبيعة

الطبيعة متن جهنم، وعندما تظهر الطبيعة في ذلك العالم فلن تكون سوى جهنم.

جهنم، باطن هذه الطبيعة، والاقبال على هذه الطبيعة، بمثابة الاقبال على جهنم.

جهنم صنيعة أعمالنا

ان جهنم وعذاباتها المتنوعة في عـالم المـلكوت والقـيامة ليست سـوى صور اعمالنا واخلاقنا. أنت الذي اذللت نـفسك ومـا زلت تـمعن فـي اذلالهـا وايذائها، وسوف تأخذ بيد نفسك الى جهنم التـي تـصنعها بأعـمالك وافـعالك. ليست جهنم سوى باطن اعمالك المشينة، وليست ظلمات البـرزخ وعـذابـات القبر وخزي القـيامة الا ظـلالاً ظـلمانية للاخـلاق الفـاسدة والعـقائد البـاطلة لبني آدم: **﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيـراً يره، ومن يـعمـل مـثقـال ذرة شـراً يره﴾**[1].

يقول أمير المؤمنين عليه السلام: ان هذه الآية أحكم آية في القرآن الكريم. ويظهر منها ان الرؤية تتعلق بنفس العمل خيراً او شراً.

يقول تعالى في الآية ٣٠ من سورة آل عمران: **﴿يوم تجد كل نـفس مـا عملت من خير محضراً وما عملت من سوء﴾**[2].

لولا اعمال بنى الانسان، والصور الغيبية للاعمال الشيطانية الفاسدة، لمـا كانت هناك جهنم، ولأصبح عالم الغيب بأسره برداً وسلاماً.

---

(١) الزلزال / ٧و٨.

(٢) نقل هذا القول صاحب تفسير مجمع البيان في ذيل تفسير الآية اعلاه، وفي نور الثقلين، ج ٥، ص ٦٥٠، حديث ١٦، منسوباً الى الصحابي عبدالله بن مسعود.

جهنم عبارة عن الصور الباطنية لأفعال الانسان وسيرته

روي عن الرسول ﷺ انه قال: «وهل يكبّ الناس يوم القيامة في النار الا حصائد ألسنتهم»[1] ويستفاد من هذا الحديث وغيره مما ليس بقليل، أنّ جهنم هي الصورة الباطنية لأعمالنا.

في أحاديثنا أن الأنبياء والأئمة صرحوا بعبورهم من الصراط في حال ان جهنم كانت خامدة «جزنا وهي خامدة»، وذلك ان خمود جهنم يبدأ من ذات الانسان، فلو كانت جهنم نفس الانسان خامدة، كانت جهنم الآخرة خامدة له أيضاً. ان جهنم التي نبتلى بها انما هي من صنع أنفسنا، ولن نرى الا ما اكتسبته الدنيا ﴿**ذلك بما قدمت ايديكم**﴾[2]، بلى! نحن الذي خلقنا جهنم!

٨١/٣/١٩

جهنم، رحمة على هيئة غضب

ان جهنم رحمة في هيئة غضب، وذلك لمن كانت لديهم الأهلية والاستعداد لتحصيل السعادة. فلولا تطهيرات جهنم لم يكن لهؤلاء سبيل الى السعادة أصلاً.

باطن جهنم، لطف الهي

باطن جهنم، صورة اللطف والرحمة الالهية التي تعدّ السبيل الأوحد

---

(١) بحار الأنوار، ج ٤٨، ص ٢٩٠، كتاب الايمان والكفر، باب ٧٨، حديث ٥٧.

(٢) آل عمران: ١٨٢، الأنفال: ٥١.

لتخليص المؤمنين المذنبين وايصالهم الى محالّ السعادة الأبدية،... انها رحمة في صورة غضب لأولئك الذي لم تحجب فطرتهم كـلّياً ولم يـبلغوا حـدّ الكـفر والنفاق والجحود.

النار، رحمة للموحدين

[تقسيم الدار الآخرة الى الجنة والنار وان كانْ صحيحاً، الا ان النار حقيقةً صورة الرحمة الالهية لأهل التوحيد، فانها توجب وصولهم الى الكمالات المترقيّة بإلقاء الغرائب والهيئات المظلمة وتصيّرهم قـابلين للشفاعة، بـل عـند الشـيخ وأتباعه، للكفار أيضاً، فان العذاب عنده من العذب.]

النار صورة رحمة الحق

[حكومة ارحم الراحمين غير مشوبة بالانتقام والسخط وان كانت صـورة الرحمة من النار.]

الجحيم، دار شفاء المذنبين

[الشقاء في زمان لا ينافي السعادة، كما الأمر كذلك فى ابتلاء أهل السعادة فى الحياة الدنيا بالأمراض والبليات، بل التعذيب ليس شقاء في الحقيقة. فان دار الجحيم دار الشفاء الالهي بالنسبة الى العصاة من الموحدين قطعاً، لخلوصهم فيها عن الأمراض النفسانية والكدورات الظلمانية، وبالنسبة الى الجميع على طريقه، من كون المرجع هو الرحمة، وسبق الرحمة الغضب.]

الجحيم، دار الشفاء ودار الجزاء

[البرازخ والمواقف في القيامة من عنايات الله تعالى على العباد لئلا ينتهي امرهم الى النار، فلا يزال يخرجهم من مستشفى الى آخر لشفاء عللهم الروحية، فان لم تشف بتلك الأدوية فآخر الدواء الكيّ فلابدّ من دخول النار ـ والعياذ بالله ـ للتصفية مع الامكان، والا فللقرار فيها.

النار بالنسبة الى أهل العصيان من المؤمنين لطف وعناية وطريق الى جوار الله، وبالنسبة الى الكفار وأصحاب النار جزاء وغاية. فهم اصحاب النار ومأواهم النار وهم ناريّون لهبيّون، مصيرهم النار ﴿**ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجنّ والانس**﴾[1]، الآية.]

---

(١) الاعراف/ ١٧٩

منازل النار وخصائصها

جهنم الأعمال

جهنم الاعمال هي الأبرد من سائر النيران.

كل ما سمعته الى اليوم من الحديث عن النار وجهنم والجحيم، فهو متعلق بجهنم اعمالك التي ستلقاها امامك، والتي قال المولى عز وجلّ بشأنها: **﴿ووجدوا ما عملوا حاضراً﴾**[1].

ها هنا أكلت مال اليتيم، وتلذّذت بذلك، فما أدراك ما الذي ينتظرك من صورة هذا العمل في جهنم، واي ذلة ستكون نصيبك في ذلك العالم؟

هاهنا أسأت الى الغير وآذيت الآخرين، وأدخلت الحسرة والحرقة في قلوبهم، الويل لك من حرقة قلب عبد من عباد الله، الله وحده يعلم اي عذاب يكون بانتظارك في تلك الدنيا، وحينما تراه سوف تدرك جيداً أي عذاب أعددت لنفسك بيديك هاتين.

وهكذا لو اغتبت انساناً مؤمناً، فان الصورة الملكوتية لهذا العمل ستعاد عليك، سوف تحشر معها وتذوق آلامها وعذاباتها. كل هذه الأمور في جهنم الاعمال، التي هي أهون النيران وأبردها، لأنها أعدت لأهل المعاصي من الموحدين. (فما ظنك بما وراءها؟!).

---

(١) الكهف / ٤٩

جهنم الاخلاق

ان القذارات الباطنية توجب حرمان المرء مں السعادة وتصبر منشأً لصيرورة جهنم الأخلاق التي يفول اهل العرفان انها أشدّ ايلاماً وحرقاً وايذاءاً من جهنم الأعمال.

جهنم الأخلاق والملكات

لا يمكن وصف حال النار المعدّة لأصحاب الملكات الفاسدة والرذائل الباطلة من قبيل ملكة الطمع والحرص والجحد والجدال والشره وحب المال والجاه وطول الأمل وسائر الملكات الدنيئة. صور لا تدرك، مخيفة الى حدّ الهلع، يفرّ من عذابها اهل جهنم الملكات والأخلاق، بعد ان تظهر في ذلك العالم من باطن النفس الانسانية.

جهنم العقائد

نعوذ بالله، ان تنتهي بنا عواقب المعصية الى ملكات واخلاق ذميمة ظلمانية، وربما تسببت في زوال الايمان وموت الانسان كافراً، اذ جهنم الكفار واصحاب العقائد الباطلة أشدّ اذى وصعوبة وظلاماً واحراقاً من سائر النيران.

منازل الجنة ومنازل الانسان

ان لجهنم منازل لا تحصى، كما هو الأمر كذلك بالنسبة للانسان. وكلما

مر يوم على أهل المعاصي كلما زيد طينهم بلة، واشتدت وخامة جهنم حياتهم.

٨٨/٥/١٧

احاطة جهنم بالدنيا

نحن الآن في الصراط، والصراط الآن في متن جهنم، وهذا الصراط[١] خامد للانبياء العظام والأولياء الكرام ان جهنم خامدة، وهي الآن سلام للمؤمنين الآن ومحيطة بالكافرين. قال تعالى ﴿**وان جهنم لمحيطة بالكافرين**﴾[٢]، هي الآن محيطة بهم، لا انها سوف تحيط بهم فيما بعد، انها تحيط بهم الآن، غاية الأمر ان هذا المعنى مما لا ينال بمدركاتنا.

٨٤/٧/١

احاطة جهنم بالكافرين

نحن جميعاً نيام وغارقون في الحجب «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا»[٣]، فكأن جهنم محيطة بنا، وأفيون الطبيعة حائل دون شهودنا وشعورنا بما يجري حولنا ﴿**وان جهنم لمحيطة بالكافرين**﴾[٤].

---

(١) المراد من الصراط هنا، جهنم وليس الصراط بنفسه.

(٢) التوبة/ ٤٩، العنكبوت/ ٥٤.

(٣) عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٧٣، حديث ٤٨، عن أمير المؤمنين عليه السلام.

(٤) النوبة / ٤٩، العنكبوت / ٥٤.

شدّة نار جهنم وعذابها

ايها العزيز! لقد ثبت في العلوم المتعالية ان مراتب الاشتداد غير متناهية. وكلما تصورت انت او غيرك من شدة العذاب، فان هناك درجة اخرى ممكنة وأشدّ. لو لم تكن من المطلعين على براهين الفلاسفة ولا من المصدقين بمكاشفات المرتاضين، فانك لا محالة مؤمن ـ والحمد لله ـ وتصدّق بأخبار الأنبياء (صلوات الله عليهم)، والاخبار الواردة في كتبنا المعتبرة لدى علماء الامامية، والادعية والمناجيات الواردة عن الائمة المعصومين ـ سلام الله عليهم ـ ولا بدّ انك سمعت بمناجاة امير المؤمنين ومولى المتقين، سلام الله عليه، ومناجاة الامام زين العابدين وسيد الساجدين عليه السلام في دعاء ابي حمزة الثمالي، تأمل قليلاً في هذه المضامين وتدبّر في فقراتها. ليس من اللازم أن تتعجل قراءة دعاء طويل كهذا دفعة واحدة من غير تدبّر بمعانيه، فأنا وأنت لا نتمتع بروحية الامام السجاد كي يتسنّى لنا قراءة هذا الدعاء على طوله مع حضور قلب، وبوسعنا تقسيطه على ثلاث او اربع ليال، المهم ان نقرأه بتدبر ونتمعن في مضامينه. وهكذا الحال في تلاوتنا للقرآن الكريم، ينبغي علينا ان نتأمل في المعاني، لكي ندرك أي عذاب توعّدونا به، بحيث ان اهل النار يرجون من (مالك) خازن النار ان يقتلهم لكي يخلّصهم من شدة العذاب، ولكن هيهات، فلا موت بعد اليوم! لنصغ الى مغزى قوله تعالى على لسان اهل النار: ﴿**يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله**﴾[1]. فأي حسرة هذه، التي تصدى المولى بعظمته لبيان شدتها؟! ثم تأمل في الآية الشريفة التالية ولا تمرّ عليها مروراً عابراً، قال تعالى: ﴿**يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم**

---

(١) الزمر / ٥٦

سكارى ولكن عذاب الله شديد﴾[1].

تأمل جيداً ـ يا عزيزي ـ فالقرآن ليس بكتاب قصة ـ والعياذ بالله ـ وهو لا يمزح مع أحد، انظر ماذا يقول، وممّ يحذّر، واي عذاب هذا الذي ينسيك الأعزة ويذهل المرضعة عما أرضعت ويسقط جنين المرأة الحامل، أي عذاب هذا الذي يصفه الله تارة بالعظمة، واخرى بالشدة. اي عذاب سيكون ما يصفه المولى العزيز الجليل الذي لا حدّ لقدرته وعظمته وسلطنته، بالشدة والعظمة، الله ـ جل وعلا ـ يعلم ان عقولنا القاصرة ـ انا وانت وجميع الناس ـ عاجزة عن تصوره.ن ولو راجعت ـ يا عزيزي ـ الاحاديث الواردة عن اهل البيت العصمة والطهارة في وصف العذاب الأخروي لأدركت ان عذاب يومئذ غير العذاب الذي نتصوره في اذهاننا على نحو القياس الباطل بما نراه من اصناف العذاب في دنيانا هذه.

دعني أنقل لك رواية شريفة عن الشيخ الجليل، صدوق الطائفة، لعلك تفهم حق المطلب، وتدرك عظم المصاب، مع ان هذا الحديث يتناول موضوع جهنم الاعمال التي قلنا انها ابرد النيران وأقلّها هولاً ومصيبة!

وينبغي ان تعلم اولاً ـ ان الشيخ الصدوق ـ ناقل الرواية ـ يتصاغر أمامه أجلة علمائنا الأعلام ويقرّون له بجلالة القدر وعلو الشأن والمنزلة، فقد ولد هذا الشيخ الجليل بدعاء من الامام صاحب الزمان (عج). وقد روى كاتب هذه السطور هذا الحديث بطرق متعددة عن اعاظم علماء الامامية ـ عليهم رضوان ـ الله بإسناده الى الشيخ الصدوق ، وكل المشايخ ما بيننا وبين الشيخ الصدوق من أجلة الأصحاب وثقاتهم، فاذا كنت من أهل الايمان، لا مناص لك من الاعتقاد بمضمون الحديث، وهو كالآتي:

---

(١) الحج: ٢.

روى الصدوق بإسناده عن مولانا الصادق عليه السلام، قال: «بينا رسول الله صلى الله عليه وآله ذات يوم قاعداً، إذ أتاه جبرئيل عليه السلام وهو كئيب حزين متغير اللون فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا جبرئيل ما لي أراك كئيباً حزيناً؟

فقال: يا محمد، فكيف لا أكون كذلك وانما وضعت منافيح جهنم اليوم.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: وما منافيح جهنم يا جبرئيل؟

فقال: ان الله تعالى أمر بالنار فأوقد عليها ألف عام حتى احمرّت، ثم أمر بها فأوقد عليها الف عام حتى ابيضّت، ثم امر بها فأوقد عليها الف عام حتى اسودّت، وهي سوداء مظلمة. فلو أن حلقة من السلسلة التي طولها سبعون ذراعاً وضعت على الدنيا، لذابت الدنيا من حرّها، ولو ان قطرة من الزقوم والضريع قطرت في شراب أهل الدنيا، مات اهل الدنيا من نتنها.

قال: فبكى رسول الله صلى الله عليه وآله، وبكى جبرئيل، فبعث الله اليهما ملكاً فقال: ان ربكما يقرأكما السلام ويقول: اني أمنتكما من ان تذنبا ذنباً أعذّبكما عليه»[1].

إيه ايها العزيز! امثال هذا الحديث كثير جداً، وان وجود النار والعذاب الأليم فيها يعدّ من الضروريات عند جميع الأديان وواضحات البرهان، ناهيك عن ان اصحاب المكاشفة وارباب القلوب قد اطلعوا على هذه الأمور وهم في هذه الدنيا، فتأمل جيداً وتمعّن في معنى هذا الحديث المروّع، فلو لم يكن الا احتمال صحته، لكفاك ذلك داعياً للهيام على وجهك في الصحراء خوفاً وهلعاً، يا ترى ما الذي حصل فأمسينا غافلين جاهلين؟! هل نزل ملك من جانب المولى ـ عزّ وجلّ ـ وآمننا من هذا العذاب؟!كيف ورسول الله واولياؤه لم يكونوا في أمن

(١) علم اليقين، ص ١٠٣٢، المقصد الرابع، الباب ١٥، الفصل الأول.

من هذا العذاب، وكان الخوف يأخذ بتلابيب وجوده حتى ذهلوا عن الطعام والمنام والراحة والاستجمام. وهذا ولي الله يغشى عليه من شدة الرهبة، وآهات الامام زين العابدين تفطّر القلوب. فما بالنا نحن لا نستحي في محضر الربوبية، ونبالغ الى هذا الحدّ في هتك الحرمات وتجاوز النواميس الالهيّة؟ الويل لنا ولغفلتنا! يا لشدّة سكرات الموت علينا! يا لنا ونحن نتقلب بين ألسنة النيران وظلمات القيامة!

شدة النار والعذاب في جهنم

ان نار الأعمال الناشئة عن جهنم العمل تمتدّ ألسنتها من الظاهر الى الباطن، وما بين هاتين النارين، الظاهرية والباطنية، يرزح الانسان تحت ضغوطات تشفق منها الجبال ولا تطيق حملها لحظة واحدة.

ليس بوسع اي شيء ان ينجي الانسان من عذاب تلك النار، «يودّ المجرم لو يفتدي من عذاب يومئذ ببنيه، وصاحبته وأخيه، وفصيلته التي تؤويه، ومن في الأرض جميعاً ثم ينجيه، كلا انها لظى، نزاعة للشوى، تدعو من أدبر وتولى، وجمع فأوعى»[1].

علة التفاوت بين نار الدنيا ونار الآخرة

ليس بمقدورنا إدراك شدّة حرارة نار الآخرة وصعوبتها، وذلك ان سبب

---

(١) المعارج / ١١ - ١٨

الاختلاف في شدة العذاب وضعفه، يعود ـ اولاً ـ الى قوة الادراك وضعفه، فكلما كان المدرك اقوى واتمّ واكثر صفاءً ونقاءً كان ادراكه للألم أشد وأقوى. والسبب الآخر في اختلاف الادراك شدة وضعفاً، هو اختلاف الموادّ، التي يقوم بها الحسّ، في قبول الحرارة، اذ المواد متفاوتة في هذه الخاصية. فالذهب والحديد مثلاً، أسرع ثقبلاً للحرارة من النحاس والقصدير، وهذان قبولهما للحرارة اكثر من الخشب والفحم، وهما من اللحم والعظم، وهكذا.

والسبب الثالث لهذا الاختلاف، شدة ارتباط القوة المدركة بالمحلّ القابل، فمخّ الانسان مثلاً وان كان قبوله للحرارة أقلّ من العظام، مع ذلك فان تأثره بها اسرع وذلك ان حضور القوة الادراكية فيه اقوى وأشدّ من حضورها في العظام. وثمة سبب رابع مرجعه الى النقص والكمال في الحرارة نفسها، لوضوح ان التألم بحرارة درجتها مئة أشدّ من التألم بحرارة درجتها خمسون!

والسبب الخامس والأخير تفاوت شدة الارتباط بين المادة الفاعلة للحرارة والمادة القابلة لها، ان تألم اليد بالتماس مع النار يكون اشدّ من تألمها على اثر الاقتراب منها، كما هو واضح.

ومن المعلوم ان وجود كل هذه الأسباب الخمسة في هذا العالم يكون على غاية من النقص والضعف، بخلاف وجودها في العالم الآخر وان جميع ادراكاتنا في هذا العالم ناقصة وضعيفة ومقيّدة بحجب كثيرة يطول بنا المقام لو أردنا التعرض لها وذكرها مفصّلاً. ان عيوننا عاجزة اليوم عن رؤية الملائكة والجنة والنار، وليس بوسع آذاننا ان تسمع الأصوات العجيبة الغريبة المنبعثة من لدن البرزخ وأهله، والقيامة وأهلها. والأمر كذلك بالنسبة للحرارة، فان قوانا الحسّية عاجزة عن تصور حقيقة الحرارة في ذلك اليوم، كل هذه الأمور تعود الى النقص

فينا. والآيات الكريمة والروايات الشريفة عن اهل البيت ـ صلوات الله عليهم ـ حافلة بما يؤكد هذه المضامين تلويحاً او تصريحاً.

ان بدن الانسان في هذا العالم، غير مستعدّ لتقبّل الحرارة، فلو ألقي جسد لإنسان ساعة واحدة في نار الدنيا (الباردة) لتحوّل الى رماد تذروه الرياح، بيد ان الله تعالى قادر على جعل هذا البدن قادراً يوم القيامة على تحمل سلسلة طولها سبعون ذراعاً يشهد جبرئيل الأمين ان حلقة منها لو وضعت على كل جبال العالم لذابت تلك الجبال من شدة حرارتها[1]. ولكن بدن الانسان في القيامة قادر على تحمل تلك السلسلة، مما يدل على ان قابلية هذا البدن لا تقاس الى قابليته في هذه الدنيا.

واما ارتباط النفس بالبدن في هذا العالم، فهو في غاية الضعف والنقصان. وذلك ان هذا العالم يتأبّى عن السماح للنفس لأن تظهر فيه قواها. بينما ذلك العالم هو سلطان ظهور النفس، ونسبة النفس الى البدن فيه نسبة الفاعلية والخلاقية، كما هو مقرر في محلّه[2]. وهذه النسبة من أتم مراتب النسب واقوى درجات الارتباط.

وأما النار في هذا العالم، فهي شاحبة باردة، وعرضية مشوبة بمواد خارجية غير نقيّة. بينما نار جهنم، خالصة نقية وجوهر قائم بذاته، حيّة مريدة، تحرق سكانها عن حسّ ووعي وشعور، وقد سمعت وصفها على لسان الصادق

---

(١) «..لو أن ذراعاً من السلسلة التي ذكرها الله في كتابه وضع على جميع جبال الدنيا لذابت عن آخرها»، بحار الأنوار، ج ٨، ص ٣٠٥، كتاب العدل والمعاد، باب النار، حديث ٦٤، تفسير البرهان، ج ٤، ص ٣٧٩.

(٢) الاسفار الأربعة، ج ٨، ص ١٣٧، ١٤٣، ١٥٤، ١٥٥، السفر الرابع، الباب الثالث، الفصلان ١١ و١٥.

المصدق جبرئيل الأمين، وبه تحفل آيات القرآن الكريم وروايات اهل البيت عليهم السلام.

وأما ارتباط نار جهنم والتصاقها ببدن هذا العالم، فممّا لا شبيه له، إذ ان جميع أصناف النيران في هذا العالم لو أحاطت بالانسان فانها لن تحيط باكثر من سطوحه الخارجية، بينما تنفذ نار جهنم الى الظاهر والباطن والى نفس المدارك والمتعلقات. وهي النار التي تحرق القلب والروح والقوى وتتحد معها اتحاداً ليس له نظير في هذا العالم.

فيعلم اذن ان موجبات العذاب في هذا العالم ليست متوفرة بأي نحو من الأنحاء، فلا الموادّ هنا قابلة، ولا الفاعل للحرارة تامّ الفاعلية، ولا الادراك تامّ. ان النار التي تحترق بها جهنم، لا يمكن لنا ان ندركها او أن نصورها.

عدم احاطة النار بالقلب والباطن

نحن الآن نسمع بوجود نار الغضب الالهي، غير انه ليس بوسعنا بيان حقيقتها على ما هي عليه، فان همّة الدنيا ونواميس الطبيعة قاصرة عن ان نكون قادرة على بيان حقائق عالم الغيب وما وراء الطبيعة، وكل ما نسمعه عن السعادة والشقاوة فانما نفهمه من خلال مقاييسنا الدنيويه والمعايير المتداولة فيما بين أهل الدنيا ومن الواضح ان عالم الآخرة والملكوت مما لا يمكن قياسه بعالم الدنيا والملك.

ان النار التي نعرفها في هذا العالم لا تحرق من البدن إلّا قشرته وسطحه، ولم نشاهد للآن ناراً تنفذ الى ما هو اعمق فتحرقه. ولو تظافرت جميع نيران هذا

العالم على ان تحرق فؤاد انسان ما اسنطاعت، فإن الفؤاد من مراتب الملكوت، ولا قدرة لنار عالم الملك على الوصول اليه، فالنار الملكبة لا تستطيع ان تتجاوز عن حد البدن الملكي الدنياوي. والنار الملكوتية الالهية هي التي تكون قادرة على حرق الباطن والظاهر والروح والقلب والفؤاد والبدن معاً، وهي تنشأ من الباطن وتنفذ الى الظاهر عن طريق الحواس.

الانسان بين جهنّمين

الغضب في هذه الدنيا هو صورة لنار غضب الله في الآخرة، وفيما لو برز انغضب من القلب، فسوف تبرز من باطن القلب، نار الغضب الالهي التي مبدؤها الغضب والرذائل القلبية الاخرى.

ومن ثم تسري الى الظاهر، فتتصاعد ألسنة نيران الغضب من المدارك الظاهرة للانسان من قبيل العين والأذن واللسان، فان هذه المدارك أبواب ونوافذ مطلّة على جهنم، لتحيط جهنم الأعمال والنار الجسمانية الآثار، بظاهر بدن الانسان وتسري منه الى الباطن.

وعليه، فالانسان ينقلب بين نارين وجهنمين احداهما تنبع من باطن القلب وتصل ألسنتها الى ملك البدن عن طريق ام الدماغ، والنار الاخرى هو الصورة الباطنيه لقبائح الأعمال وتجسم الأفعال، وهذه النار تنطلق من الظاهر باتجاه الباطن والله تعالى وحده يعلم اي عذاب وضيق في ذلك مضافاً الى ألم الصهر والاحتراق. فهل تتوهم ان احاطة جهنم بمن فيها، تكون على النحو الذي تجسّمه في ذهنك؟ كلا! فان الاحاطة التي نعرفها لا تتعدى الى اكثر من السطح الظاهر، بيمما الاحاطة هناك تشمل الظاهر والباطن والسطوح والأعماق.

نار تحرق القلوب

اخبرنا الله تعالى في كتابه المنزل بأوصاف النار، وذلك في قوله تعالى: ﴿نار الله الموقدة * التي تطّلع على الأفئدة﴾[1]، وتحيط بالقلوب وتصهرها. لا توجد نار حارقة للقلوب سوى النار الالهية الربانية.

نار تحرق الروح والباطن

كل شيء سمعت به عن نار جهنم وعذاب القبر ومواقف القيامة وغير ذلك، وقايسته بما يشبهه من عذاب الدنيا ونارها، فاعلم انه قياس سقيم. فالنار في هذا العالم أمر عرضي بارد، والعذاب فيه سهل يسير، ثم ان ادراكاتنا في هذا العالم ناقصة ومحدودة. ولو اجتمعت جميع نيران الدنيا على إحراق روح الانسان ما استطاعت، وحدها نار ذلك العالم قادرة على احراق الجسم والروح معاً، وهي وحدها القادرة على صهر الجلود وتذويب القلوب.

احاطة نار جهنم، ظهور للاحاطة القيومية للحق تعالى

ليست احاطة نار جهنم بالانسان على نحو الاحاطات الأخرى المعهودة في هذا العالم، وذلك ان الاحاطات هنا سطحية، بمعنى ان السطوح تحيط بالسطوح دون ان يحصل تماسّ بين البواطن، النار الالهية تحيط بالظاهر وبالباطن، وبالسطوح والأعماق، واحاطتها ظهور للاحاطة القيومية للحق تعالى

---

(١) الهمزة/ ٦ و ٧.

الذي يحيط بجميع الموجودات على نحو واحد. وكما ان النار الالهية تحرق الجسم ظاهره وباطنه، فهي ايضاً تحرق الروح والقلب معاً، وليس في هذا العالم نار من هذا النوع، اذ كل النيران هنا لا تتعدى حدود الظاهر، وليس لها بلوغ الباطن الانساني، بيد ان النار هناك يكون احراقها للباطن أشدّ ايلاماً من احراقها للظاهر، وكذلك احاطتها للباطن أقوى من احاطتها للظاهر.

أصناف العذاب المختلفة في جهنم

عذاب جهنم، لا يقتصر على نارها، فربّ باب مهيب يفتح على عينك وآخر على اذنك وثالث على أنفك وكل من هذه الأبواب لو فتح على هذا العالم لمات جميع من فيه خوفاً وهلعاً وفرقاً.

ينقل عن أحد علماء الآخرة قوله ان جهنم ليس حرارتها في منتهى الشدة فحسب، بل ان برودتها كذلك ايضاً. والله تعالى قادر على الجمع بين اقصى الحرارة واقصى البرودة في محلّ واحد[١].

سقر!

عن أبن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: «ان في جهنم لوادياً للمتكبرين يقال له «سقر»، شكى الى الله، عز وجل، شدة حرّه، وسأله ان يأذن له ان يتنفس، فتنفس فأحرق جهنم»[٢]. والحديث في كمال الاعتبار، بل هو على حدّ الصحيح.

---

(١) الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٣٦٧، الفصل ١، الباب ٦١.

(٢) اصول الكافي، ج ٢، ص ٣١٠، كتاب الايمان والكفر، باب الكبر، الحديث ١٠.

هيبة مالك النار

في الحديث ان طائفة من امة محمد ﷺ تغفل عن اسم نبّها عند دخول جهنم بعد أن تأخذهم هيبة مالك رغم انّهم ـ حسب الحديث ـ من أهل الايمان.[1]

علامة أهل النار

علامة كون الانسان من اهل النار، ان لا يصرف قلبه، فيما خلقه الله من أجله، من التدبر والتفكر بآيات الله المكنوبة في مصحف النكوين او التدوين، ولا يستعمل عينه وأذنه في ابصار الحقائق الالهية وفهمها، وبالتالي يبقى في افق الحيوانية ولا يتعداه الى أفق الانسانية، على الأقل في مرتبة التدبير العقلي، وهكذا انسان هو حيوان حقيقةً وان بدا على هيئة انسان، بل هو أضلّ من الحيوانات.

أوصاف اهل جهنم

«ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضلّ أولئك هم الغافلون»[2].

انظر الى علامات اهل جهنم وأوصاف من خلق لها من الناس فهل تجدها

---

(١) علم اليقين، ج ٢، ص ١٠٤٢، المقصد الرابع. الباب ١٥، الفصل

(٢) الأعراف / ١٧٩

منطبقةً عليك؟!

ليس ثمة فرق بين قطعة اللحم التي يتشكل منها قلب الحيوان وبين ذلك القلب المحروم من نور التدبر والتفقه والربط بين ظاهر العالم وباطنه.

ليس هنالك ادنى فارق بين عيون وآذان الحيوانات وبين عيون لا تبصر سوى صورة هذا العالم وتعمى عن مواعظ اهل الحكمة والعبر، وآذان تصمّ عن سماع المواعظ الربانية وقبول النصائح والارشادات الالهية. ان من يتصفون بهذه الصفات الانسانية الثلاث عبارة عن قطيع من الحيوانات والانعام بل هم أضلّ.

خصام أهل النار

الخصام والنزاع في قلب جهنم قائم على قدم وساق، فأهل النار يتخاصمون بينهم ويمسك بعضهم بخناق بعض، فان تخاصمت مع الآخرين على أمر دنيوي فاعلم انك بذاك انما تمهّد لنارك وتعبّد طريقك الى جهنم، اذ لا نزاع في الأمور الأخروية.

المخاصمة احدى بلايا جهنم

... خصام اهل النار واحد من أشدّ المصائب التي يبتلي بها اهل جهنم، انه خصام بعضهم مع بعض وتنازعهم فيما بينهم، وهجومهم على بعض كالكلاب.
٨٢/٣/٢١

المجادلة من خصومة اهل النار

لا سمح الله بأن يصدق كلام بعض أهل العلم ممن ادعى المكاشفة فقال انه تبين له في احدى مكاشفاته ان تخاصم اهل النار الذي اخبر الله تعالى عنه فـي كتابه الكريم، هو مجادلات اهل العلم والحديث.

الخلود

الخلود في النار

[حكومة ارحم الراحمين حكومة غير مشوبة بالانتقام والسخط، وان كانت صورة الرحمة هي النار، فان الخلود في النار لا ينافى التذاذ أهلها بها، بناءً على مذهب من يرى عدم الخلود في أليم العذاب كالشيخ ومن تبعه[1]، وإن كان الخلود في النار من الضروريات.]

الخلود في النار تجسيم لخلود الطبيعة

من يخلد في أرض الطبيعة، يظهر باطن حاله في العالم الآخر، على هيئة خلود في جهنم.

---

(١) المراد، محيي الدين بن العربي وأتباع مسلكه.

موجبات الخلود

انطفاء نور الفطرة

الخلود في جهنم، يترتب على انطفاء نور الفطرة. وذلك يحصل على اثر الإخلاد الى الأرض[1] بطور مطلق.

غياب فطرة التوحيد

لو غابت فطرة التوحيد التي هي فطرة الله عن انسان، وحلّ محلّها الشرك والكفر، فلن ينفعه بعدها شفاعة الشافعين فيخلد في العذاب.

الملكات المزيلة للايمان

لربّما صارت هذه الملكات اسباباً موجبة للتخلبد في جهنم، وذلك بعد ان يسلب الايمان من المرء. نظير الحسد الذي يأكل الايمان ـ كما في رواياتنا الصحيحة ـ كما تأكل النار الحطب.[2]

---

(١) هذا التعبير مستوحى من الآية ١٧٦ من سورة الاعراف: ﴿ولكنّه أخلد الى الأرض واتبع هواه﴾

(٢) عن ابي عبد الله عليه السلام: «ان الحسد يأكل الايمان كما تأكل النار الحطب». اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٠٦، كتاب الايمان والكفر، باب الحسد، حديث ٢.

ونظير حب الدنيا والجاه والسمعة والشرف حيث ورد في احاديثنا الاشارة الى ذلك بالقول:

«ما ذئبان ضاريان في غنم لبس لها راعٍ، وهذا في أوّلها وهذا في آخرها، بأسرع فيها من حبِّ المال والسرف في دين المؤمن»[1].

العجب والاستغناء عن فضل الله

على الشخص المصاب بالعجب ان يتنبّه الى ان هذه الرذيلة هي بمثابة البذر للرذائل الاخرى والمنشأ لأُمور كل واحد منها يستوجب الخلود في العذاب والهلاك الى الأبد... ذات حين ستطبق الأجفان على هذه العين الدنيوية الملكية وينكشف لها سلطان البرزخ والقيامة، فيرى المعجب بنفسه اهل المعاصي الكبيرة احسن حالاً منه، فقد غمرتهم بحار الرحمة الالهية اما لندمهم على اعمالهم أو لاعتمادهم على الفضل الالهي، بينما صاحبنا المسكين، كان في الدنيا مغروراً بنفسه ويراها في غنىً عن الفضل والرحمة الالهيين، وكان يظن انه قادر على النجاة بما قدّمه من أعمال، فكان هذا موجباً لأن يتصدى الله تعالى لمقاضاته على ضوء العدل ـ لا الفضل ـ والتدقيق معه في الحساب، والذي من شأنه ان ينسف كل جهود صاحبنا واعماله وعباداته التي كان يأتي بها ـ في الظاهر ـ تقرباً لله تعالى، ولكنها ـ في الباطن ـ موجبة لبعده عن الساحة الالهية، ومن شأن هذا ان يلقي بصاحبه في العذاب الأليم ويخلّده في دار الجحيم.

---

(١) أُصول الكافي ٢: ٣١٥، كتاب الايمان والكفر، باب حب الدنيا والحرص عليها، الحديثان ٢ و ٣.

الاخلاق والنوايا الفاسدة

لو انتقل الانسان بذلك الخلق الفاسد من هذا العالم الذي هو نشأة التبدل الهيولاني والتغير المادي، فان اجتثاث هذا الخلق منه يخرج عن حدود طاقته و قدرته، وهيهات ان يتبدل هذا الخلق النفساني في البرزخ أو الآخرة، وفي الحديث عن النبي الاكرم ﷺ: «بالنيات يخلد اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار»[1].

كيفية ايجاد الجنة والنار

اعلم ان ظاهر الحديث القائل: «عمرتم الدنيا وأخربتم الآخرة»[2] أن دار الآخرة والجنة، معمورة ومشيّدة، بيد ان اعمالنا هي التي تهدمها وتخربها. ومن المعلوم ان المراد هنا هو الاستعارة والتشبيه في التعبير، حيث عبر عن الدنيا بالتعمير فعبّر عن الآخرة بالتخريب. ان عوالم الجنة والنار وان كانت مخلوقة، الا ان تعمير دار الجنة او النار، يكون بسبب اعمال أهلها، وفي الحديث ان الجنة قاع

---

(١) عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن امير المؤمنين عليه السلام: «كان رسول الله، صلى الله عليه وآله، ذات يوم جالساً في مسجده اذ دخل عليه رجل من اليهود... قال اليهودي: فان كان ربك لا يظلم فكيف يخلد في النار من لم يعصه الا اياماً معدودة؟، قال: يخلده على نيته، فمن علم الله نيّته أنه لو بقي في الدنيا الى انقضائها كان يعصي الله عز وجل، خلّده في ناره على نيته، ونيّته في ذلك شرّ من عمله. وكذلك يخلد من يخلد في الجنة بأنه ينوي أنه لو بقي في الدنيا أيامها لأطاع الله أبداً، ونيته خير من عمله. فبالنيات يخلد اهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار». التوحيد، ص ٣٩٨ و ٣٩٩، باب الأطفال، الحديث ١٤.

(٢) اصول الكافي، ج ٢، ص ٤٥٨، كتاب الايمان والكفر، باب محاسبة العمل، الحديث ٢٠.

وان افعال الانسان تعمرها، وهذا المضمون مطابق لمقتضى البرهان ومكاشفة اهل الكشف والعيان، كما ينقل عن بعض العرفاء المحققين:

«اعلم ـ عصمنا الله واياك ـ ان جهنم من اعظم المخلوقات، وهي سجن الله في الآخرة وقد سميت جهنم لبعد قعرها، يقال: (بئر جهنام) إذا كانت بعيدة القعر، وهي تحوي على حرور وزمهرير ففيها البرد على أقصى درجاته والحرور على أقصى درجاته، وبين أعلاها وقعرها خمس وسبعون مائة من السنين، واختلف الناس فيها هل خلقت بعد أو لم تخلق، والخلاف مشهور فيها وكذلك اختلفوا في الجنة. وأما عندنا وعند أصحابنا أهل الكشف والتعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين، وأما قولنا مخلوقتان فكرجلٍ يبني داراً فأقام حيطانها كلّها الحاوية عليها خاصة، فيقال هي دار، فإذا دخلتها لم تر إلّا سوراً دائراً على فضاء وساحة. ثمّ بعد ذلك ينشيء بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوت وغرف وسرادق ومسالك ومخازن وما ينبغي أن يكون فيها»[1].

ومن الممكن ان يكون عالما الجنة والنار نشأتين متفاوتين ودارين مستقلتين يشدّن بنو آدم الرحال اليهما بواسطة الحركة الجوهرية والسّوق الملكوتي والحركات الارادية، عملية وخلقية، وان كان حظوظ كل منهما ناجمة عن صور أعمالهما.

وبالجملة فان عالم الملكوت الأعلى هو عالم الجنة الذي يشكل بنفسه عالماً مستقلاً تساق اليه النفوس السعيدة، بينما عالم النار وجهنم هو عالم الملكوت السفلى الذي تسير نحوه النفوس الشقية، بيد ان كل ما يعود اليها في أي من هاتين النشأتين، منشأه الصور البهية الحسنة او الصور القبيحة المؤذية لأعمال أصحاب تلك النفوس.

---

(١) الفتوحات المكيّة ٤: ٣٦٦ ـ ٣٦٨، الفصل الأوّل، الباب ٦١ .

الترابط بين العقائد ومنازل الآخرة

مكانة المفتقرين للتدين والتمدن

فيما بين البشر اشخاص يشبهون في مستوى ادراكهم الحيوانات، وحيث لا معرفة لديهم بمدأ او معاد يكونون محرومين من الأمور الاعتقادية، ولا يلتفتون لها أصلاً، والأمور التي تخطر في قلوبنا قد لا تخطر حتى في اذهانهم، وهم في غفلة تامة، ما يجعلهم في حرمان من سعادة الاعتقاد بالحق ومن شقاء الاعتقاد بالباطل، ان هؤلاء، حالهم حال الحيوانات، لا تكتمل لهم ما سوى جهاتهم الحيوانية من غضب وحقد وسبعية، وغير ذلك من الملكات الحيوانية.

ولهذه الطائفة من الناس في الآخرة تجرد برزخي حيواني، فحسب، ولا تكون لملكاتهم فعالية الا على ضوء نفوسهم البرزخية، ولهذا السبب سوف يبقون في الشقاء، وذلك ان نفوسهم تخلق لهم موجبات الألم طبق ملكاتها. ومن هنا فان انشاءات النفس تكون على طبق الملكات الراسخة فيها. هؤلاء سوف يعذّبون، ولا أمل في نجاتهم من الناحية الاعتقادية، اذ ليست لديهم صور اعتقادية اصلاً، ولم يشرق نور التوحيد على قلوبهم على نحو اعتقادي ولو كان مضمراً، لكي يتسنى عن طريقه انقاذهم ولو بعد حين.

بالطبع، ثمة احتمال جدير بالذكر، وهو انهم وان كانوا لا يحملون اعتقاداً توحيدياً اكتسابياً، ولكن الاعتقاد الفطري بالتوحيد، ومرجعه العشق للكمال، موجود فيهم حالهم حال غيرهم، ولا فرق في ذلك بين متمدن وغيره، اسود او ابيض، ومن اي منطقة وعرق كان، وفي ضوء ذلك من المحتمل ان يتجلى نور هذا

التوحيد الفطري، لينقذهم في آخر المطاف وحينئذ، صحيح ان هؤلاء سيخلدون في نار جهنم على طبق ملكاتهم، الا انه لن تكون ثمة نار خارجية لقاء العصيان والتمرد، لما احتملناه من ان النور التوحيدي الفطري لهؤلاء سيتغلب على نار الملكات الباطنية ويحبط تأثيرها، ولعل هذا هو المراد من بعض الأخبار الواردة في وصف اهل جهنم وفيها التعبير بأن بعض اهل النار يلعبون بالنار.[1]

وبالجملة، ان ثمة اشخاصاً كانوا في الدنيا ومصداقاً لقوله تعالى: **﴿انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾**[2].

هؤلاء لم يكسبوا شيئاً من المعارف الالهية، وبالتالي فان توحيدهم الفطري لم يستمد بذوره من الخارج، اي ان هذه البذور لم يصلها المدد لتتفرع عنها جذور وسيقان واغصان وتتغلغل في انحاء القلب المختلفة، وعليه يكون اصحابها بحكم طائفة من الحيوانات لم توعد بجنة ولا بنار، وليس في حوزتها سوى الملكات، وعلى ضوئها يتقرر لهم المصير.

ولا يخفى ان الانسان البعيد عن التحضر علمياً وعملياً، ربما يكون اقوى في الصفات الحيوانية من الحيوانات ذاتها، وليس في باطن ذاته شيء سوى صورة تلك الاوصاف وملكاتها، وبالتالي فانه سوف يحشر على الصورة التي اكتسبتها النفس في طول تلك الملكات. واخيراً، فان هذه الفرقة من الناس لو لم تتمتع بمرتبة التوحيد الفطري، سوف تكون مخلدة في ألم النار وضيق الملكات.

اما الطائفة الاخرى من الناس والتي عليها الغالبية العظمى من افراد النوع

---

(١) شرح القيصري على الفصوص، ج ١، ص ٤٣٥ «الفص الاسماعيلي» وفيه: «ان بعض اهل النار يتلاعبون فيها بالنار».

(٢) المطففين / ١٥.

الانساني، فهم وان كانوايعيشون في مراكز التمدن العلمي والعملي، ولكن استمرارهم على الدين المنسوخ الموروث اباً عن جدٍّ، صار حائلاً دون تشرّفهم بالايمان بالدين الجديد، وعدم ايمانهم هذا ليس من باب الحجود وانكار الحق ومعاندته، بل بسبب القطع بالخلاف، اي انهم لا يحتملون اساساً ان يكون الدين الاسلامي هو الدين الحق، او انهم لم يسمعوا بالاسلام أصلاً، نظير انسان بوذيّ يعيش في جزيرة نائية. فان امثال هؤلاء من الطبيعي لهم ان يبقوا على مذاهبهم الدينية السابقة، وقد فرضنا أنهم ملتزمون بها ومواظبون على احترام التعاليم الموجودة في ذلك الدين، ويأتون بالطقوس والشعائر المطلوبة منهم في دينهم. وذلك مثل راهب قضى عمره في دير، مؤمناً بعيسى عليه السلام وملتزماً بوصاياه في قضايا المبدأ والمعاد والعمل الصالح على ضوء ما في تلك الشريعة (العيسوية) من اوامر ونواهٍ وارشادات. ولا شك ان ايمانه القطعي بالمسيحية شكل عائقاً دون اقباله على الاسلام، وذلك انه لم يكن شاكاً بشيء لكي يعمل على التحقق منه.

وغير خاف على أحد، ان القول بأن هكذا شخص يذهب الى الجحيم، غير سديد، اذ من المحال على حضرة الأحدية ان تتعامل مع العباد معاملة بعيدة عن العدالة. لا يمكن تعذيب انسان كهذا او تخليده في جهنم، ومن المؤكد ان الكافرين الذين اشار اليهم الله تعالى في كتابه وأوعدهم النار ليس المراد منهم هذه الطائفة ومن على شاكلتها.

لو أمعن الانسان النظر ملياً في القرآن الكريم، وتدبّر معاني آياته، لاتضح له بما لا غبار عليه ان الكافرين الذين يجري الحديث عنهم في مواضع كثيرة من الكتاب الكريم، ما هم إلّا كفار قريش والمعاندين للنبي الذين اصطلح عليهم في القرآن الكريم بالفسق. والفاسق في القرآن الكريم يأتي بهذا المعنى، غايتها ان

هذه الطائفة ـ الثانية ـ لا يذهبون الى النار جزماً، ولا شك ايضاً انه ما من سبيل لهم الى جنة المقربين ولا مقام الجنة الخاص بالمؤمنين، وذلك ان هؤلاء وان لم يرتكبوا معصية وخلافاً، الا انهم في نفس الوقت لم يأتوا بالاعمال المطلوبة، أو أتوا بها ولكن لا على النحو المطلوب، وبالتالي فان اعمالهم باطلة ـ واقعاً ـ وبالتالي لا حقيقة لها لكي يفوزوا بصورة هذه الحقيقة، وقد قلنا مراراً ان جنة الاعمال ليست سوى الصور الحقيقية والواقعية لأعمال الانسان التي يأتي بها امتثالاً لأمر المولى ـ عز وجل ـ سواء في باب العبادات أو المعاملات . ولكن حيث ان لكل عمل صالح يؤدى تقرباً لله تعالى، صورة ملكوتية، وحيث ان هؤلاء الأفراد مؤمنون ايضاً بالمبدأ والمعاد، فان نتيجة التوفيق بين الأمرين ان لا يذهب هؤلاء، لا الى الجنة ولا الى النار.

وعليه فالى جانب ﴿**فريق في الجنة وفريق في السعير**﴾[1] يمكن تصور فريق ثالث لا في الجنة ولا في النار، بل في مكان آخر يبقون فيه، او يصار بهم في النهاية الى مرتبة سفلى من الجنة، باعتبار ان هؤلاء يغفر لهم في خاتمة المطاف، ولا محذور من الالتزام بذلك.

وليس بالضرورة ان تشرع ابواب جهنم ويدخل الناس فيها افواجاً وبلا حساب. افراد قلائل هم الذين يذهبون الى النار، مثلما ان الذين يفوزون بالجنة قليلون ايضاً. الناس ـ نوعاً ـ مثل البهائم التي يؤتى بها الى الدنيا فيكون همّها مرتعها حتى يأتي أجلها، وفي الآخرة يكون لهم مرتع واسع عريض ليرتعوا فيه ما شاؤوا. نعم ان جلّ الناس من هذا الصنف الموصوف بالبلاهة والحمق ـ نوعاً ـ والحكماء قليل.

---

(١) الشورى / ٧.

الطائفة الأُخرى من الناس هم الاشقياء الذين استكبروا وعاندوا الحق وجحدوه، من قبيل كفار قريش الذين زعموا ان محمداً طفل يتيم ولا يمكن لذلك ان يخضعوا له وينقادوا لسلطانه.

هؤلاء اناس ذوو عقائد منحرفة يبغضون الحق ويجحدونه. وقد ترسخ العناد والمكابرة والجحد في نفوسهم واشرأب النفاق في قلوبهم، وانحرفت ارواحهم الى درجة صار لهم باطن باطل وعقيدة فاسدة مظلمة، فباؤوا بوبال دائم وشقاء لا أمد له، وذلك هو الخسران المبين.

منزلة الانسان بالقوة

ثمة صنف في البشر عاش ويعيش حياة الغاب، ولعل فرق هؤلاء عن سائر الحيوانات لا يزيد عن الفارق بين القرد والحمار! والشيء الوحيد الذي يتحتم قوله ان درجة التجرد الروحي لهذا الصنف من الناس أعلى منها لدى القرود.

الانسان المساوي للحيوانات في الرتبة، والذي لم يحصل له من التجرد والبرزخية الا مقدار ما يحصل لها، وبعبارة اخرى، الانسان الذي نشأ على مقتضى الطبع دون ان يبدي اهتماماً بشأن من الشؤون الانسانية، واكتفى بالحركة الجوهرية القهرية فأتمّ دورة الحياة الطبيعية فقط، هكذا انسان حينما ينتقل الى العالم الآخر سوف يخرج عن دائرة الأحكام والقوانين الحاكمة على الطبع الانساني، والتي بها يتميز عن سائر الحيوانات ويكون له بواسطتها كمال اكثر وقدرة اكبر على التجرد برزخياً. هذا الانسان وان كان له في عالم الطبيعة مزية

كان بموجبها قادراً بالقوة على اكتساب المعارف، وعلى ان يحصِّل في لوح نفسه فعليات لا يتاح لسائر الحيوانات تحصيلها، غير انه لما كان الاكتفاء بالحركة الجوهرية القهرية لا يصلح اساساً لأن يكون شيء أقوى كمالاً من آخر، لذا فان اشخاصاً من هذا النمط ليس لهم بالفعل سوى تلك المرتبة الحيوانية وان كانت لهم ـ بالقوة ـ منزلة اعلى واكمل.

وقد قلنا انه لا يمكن الالتزام بجهنمية هكذا انسان وناريته، ويصرّ علماء المعقول على استحالة ان يكون هذا الانسان جهنمياً، والدليل على ذلك انه من أين لنا العثور على مولى يكون اشدّ ظلماً من مولى يخلِّد في النار عبداً له لم يسمع ابداً برسالة او نبوة او كتاب وقد أمضى حياته، الى أن فارقت روحه البدن، وهو يعيش كالبهائم والانعام، لا شك ان عقلاً لا يمكن ان يقبل بذلك ابداً، وأما بالنسبة لابتلائهم بجهنم الباطن فلم يكن الا بمستوى ما اقتضته ملكاتهم الحيوانية، وهم في ذلك ـ بحسب الفرض ـ مع الحيوانات والبهائم على حد سواء.

هذا الصنف من الناس لم يجهد نفسه ابداً في تحصيل اي من الأمور المودعة عنده على شكل قوى واستعدادات وكان ينبغي عليه ان يخرجها بالاكتساب من حد القوة الى حد الفعلية.

عدم انتقال القوى والاستعدادات الى الآخرة

ومن هنا فليس لهؤلاء مبدأ سعادة ولا مبدأ شقاء، وذلك ان استعدادهم بقي في حدود القوة ولم يخرج منها الى الفعلية، ولا يخفى ان القوة من حيث انها قوة لا تقبل الحشر. فالقوة محلّها الوحيد في الطبيعة ولا يمكن لها ان ترقى الى عالم

آخر. والفعليات وحدها هي القادرة على الخروج من عالم الطبيعة، اما القوة فباعتبار كونها من لوازم الطبيعة فليس من الممكن لها فراقها. هذا، مع إن معنى الخروج عن الطبيعة هو تخلّص الموجود من النحو الوجودي الذي يكون فيه صاحب قوة واستعداد.

ولا ينبغي السؤال عن السبب في عدم ارسال رسل الى هذا النمط من الأفراد على وجه الخصوص لكي لا يؤول بهم الحال الى هذا المآل، وذلك انه ليس من اللازم اساساً الاعتقاد بوجوب ان يذهب جميع بني البشر اما الى الجنة او الى النار.

كلا، فلا ضرورة تستدعي الالتزام بذلك، وما المانع ان تكون هناك جمهرة من الناس تأتي وترحل من هذه الدنيا حالها حال سائر الحيوانات؟ نعم، لو كان هناك من يقول ـ كالأصوليين ـ بأن كل من يموت فيجب حسابه، فسوف يلجأ الى القول بلزوم ان يلقى هذا الصنف من الناس في نار جهنم لأنهم لم يفلحوا في تحصيل السعادة، غير ان هذا الأمر مما لا يمكن الالتزام به.

فهل ظن هؤلاء السادة بأن قوله تعالى: **﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾**[1] كلام مجاملة ومحاباة؟ هل من الممكن افتراض ان الله تعالى كان يريد، قبل بعث الرسل، ان يلقي بجماعة في نار جهنم، ولكنه انصرف عن ذلك وتعلقت مشيئته بأن لا يفعل ذلك الا بعد بعث الرسل مجاملة ومحاباة لأحد؟! كلا، واقع الأمر ليس كذلك، والمطلب مطلب عقلي وفي منتهى الوضوح. فالله تعالى عادل ويعمل على مقتضى عدله.

---

(١) الاسراء / ١٥.

مكانة الانسان صاحب التجرد البرزخي

ما أوردناه من مطالب كان بصدد الافراد الذين لم يكن لديهم حظ من المعارف أصلاً، ولم تخطر فكرة المبدأ والمعاد على قلوبهم أبداً. الا انه ثمة فريق آخر من الناس عاشوا في مراكز المدنية وآمنوا بالدين وبالآخرة، ولكنهم لم يتجاوزوا حدّ المرتبة الحيوانية وظلّوا سارحين في حدود التجرد البرزخي الحيواني. صحيح ان هؤلاء آمنوا بالانبياء واتبعوهم، بيد انهم كانوا لا يرون الاشياء الا بمنظار حيواني بحث، انهم يريدون الخلاص من النار والفوز باللذائذ، ولعل هؤلاء يحصلون على السعادة التي أخبر بها ظاهر الشريعة من حور وقصور في ﴿**جنات تجري من تحتها الأنهار**﴾[1] وذلك على أثر التزامهم بأوامر الشرع ونواهيه، فحصلوا على السعادة البرزخية الحيوانية وحرموا من السعادة العقلية «التي هي السعادة الكبرى». ولا يخفى ان غالبية الناس لا يتمكنون من اجتياز هذه المرحلة الى مراحل اعلى، وحيث ان القرآن الكريم خطابه موجه لعموم الناس فقد اشتمل في اكثر الموارد على الآيات التي ترغب بالنعم والجنان، بينما الفريق الآخر من الناس هم الثلة القليلة التي تحدث اليها القرآن بلغة الرمز ووعدها المقامات السامية في مثل قوله تعالى:

﴿**يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي**﴾[2].

ان (جنتي) هذه تختلف كثيراً جداً عن (جنات) في الآية السابقة.

---

(١) ابراهيم / ٢٣.

(٢) الفجر / ٢٧ ـ ٣٠.

والفريق الآخر هم ذلك الصنف من الناس الذين آمنوا بأديان اخرى وقضوا اعمارهم في التدين بها والعمل بظواهرها، ولم يكونوا معتقدين بوجود دين آخر غير الدين الذي هم عليه، فلا يستبعد مطلقاً امكانية ان يدخل هؤلاء في الجنة، وقد ورد في رواياتنا ان الله تعالى خلق للجنة سبعة ابواب، ستة منها يدخل المسلمون منها والباب السابعة لغير المسلمين. أما من لم يكن مقصراً عمداً، سوى انه لم يسمع بدين آخر او سمع ولكن تأثره بآبائه كان على درجة من القوة بحيث لم ينقدح في ذهنه احتمال الصحة، فيشكل الالتزام بأن مصيره الى النار .

منزلة اصحاب التجرد العقلي

قلنا ان الانسان لديه قوىً واستعدادات يتمكن من تبديلها الى فعليات عقلية وذلك خلال سيره الدنيوي بالحركة الجوهرية، والعمل على اكتساب هذه الفعليات بالاختيار، وتكميل باطن ذاته بدرك الحقائق العقلية. فلو عكف الانسان على التفكير بالمبدأ والمعاد وتحصيل المعارف العقلية الصحيحة، بحيث تنتقش الصور العلمية في افق نفسه، ويتمكن من ادراك صور الحقائق على نحو محاذاتها للواقع ـ وان اختلفت القابليات في ذلك ـ هكذا انسان لو قيِّض له الخروج من عالم الطبيعة فان تلك الصور العلمية التي اكتسبها وكانت مطابقة للواقع سوف توجب فوزه بالسعادة العقلية.

اما اذا كان ادراكه لتلك المطالب مشوهاً ومعوجاً حينما سترتسم في افق نفسه صور علمية مخالفة للواقع، وعندها فالأمر لا يعدو أحد فرضين:

اما ان يكون تحصيله لتلك العقائد العلمية المخالفة على سبيل العناد

والمكابرة واقامة البراهين والادلة المخالفة للانبياء والمجاهرة بمخالفتهم، فـهذا الشخص كافر وذوشقاوة ذاتية. (اذ الانحراف حصل لديه في مرتبة القوة العاقلة.

والحالة الاخرى ان هذا الشخص مع اختياره للعقيدة البـاطلة ومـخالفته للأنبياء على طول الخط، الا انه ومع ذلك انتهج اسلوب النفاق والمراءاة فأظـهر التديل وأبطن الكفر، وذلك لكي يسيء استغلال الدين عن طريق الدخول بـين صفوف المسلمين بواسطة القرآن الكريم، فاللازم ان يستحق هذا الشخص أشـد انواع العذاب واقصى مراتب الشقاء، أعاذنا الله واياكم.

الفصل الرابع عشر

تجسم الأعمال

تجسم الأعمال والأخلاق

يعدّ تجسم الاعمال وتجسم الاخلاق ونظائرهما، من الأمور والمسائل المسلّمة عند اهل النظر والتحقيق.

٨٢/١٢/٢٦

تجسم الأعمال والعقائد والأخلاق

لن يرى الانسان من العذاب والعقاب في العوالم الأخرى الا ما قد أعدّه بنفسه لنفسه، وكل ما يصدر منه في هذا العالم من اعمال صالحة واخلاق حسنة وعقائد حقة، فسوف يرى في العالم الآخر، صورته بالعيان مشفوعاً بالكرامات الاخرى التي يتفضل بها الحق تعالى عليه.

تجسم الاعمال في القرآن الكريم

ولقد أميط اللثام في القرآن الكريم عن هذه الحقيقة الغيبية بتعابير مختلفة، منها قوله تعالى في الآية (٣٠) من سورة آل عمران: ﴿**يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تودّ لو أن بينها وبينه أمراً بعيداً**﴾.

والآية الشريفة اعلاه كالصريحة في رؤية الانسان اعماله في ذلك اليوم،

صالحة كانت تلك الاعمال ام طالحة، ويؤكد هذا المضمون قوله تعالى في ذيل الآية **﴿تودّ لو أن بينها وبينه أمراً بعيداً﴾** اي مسافة بعيدة.

ويقول تعالى في سورة الزلزال: **﴿يومئذ يصدر الناس اشتاتاً ليروا اعمالهم * فمن يعمل ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**[١].

وظاهر الآيات بل صريحها ان الناس يرون اعمالهم في تلك النشأة. وعموماً فان تمثل الاعمال بصور غيبية من المسلمات لدى اهل المعرفة[٢].

تجسم الأعمال روائياً

عن ابي عبد الله عليه السلام قال: «من صلى الصلوات المفروضات في أول وقتها واقام حدودها، رفعها الملك الى السماء بيضاء نقية، تقول: حفظك الله كما حفظتني، استودعني ملك كريم، ومن صلاها بعد وقتها من غير علة ولم يقم حدودها، رفعها الملك سوداء مظلمة، وهي تهتف به: ضيعتني ضيعك الله كما ضيعتني، ولا رعاك الله كما لم ترعني»[٣].

ويستفاد من هذا الحديث الشريف مضافاً الى اقرار وجود الصورة الملكوتية للعمل، ان هذه الصورة تتسم بخصائص وشؤون الموجود الحيّ. وهذا المطلب مؤيد بضرب من البرهان، وتدلّ عليه أيضاً الأخبار الدالة على ان لجميع الكائنات نوع حياة ملكوتية، وان عالم الملكوت حافل بالعلم والحياة بشتى

---

(١) الزلزال / ٦ـ٨

(٢) انظر: الأسفار الأربعة، ج ٩، ص ٢٩٦، الفصل ٢١ من الباب ١١.

(٣) الأمالي، ص ٢٥٦، المجلس ٤٤، الحديث ١٠.

ارجائه وانحائه: ﴿وان الدار الآخرة لهي الحيوان﴾[1].

وفي الكافي باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل: «اذا بعث الله المؤمن من قبره، خرج معه مثال يقدم أمامه، كلما يرى المؤمن هولاً من أهوال يوم القيامة، قال له المثال: لا تفزع ولا تحزن وأبشر بالسرور والكرامة من الله عز وجل، حتى يقف بين يدي الله عز وجل فيحاسبه حساباً يسيراً ويأمر به الى الجنة، والمثال أمامه، فيقول له المؤمن: يرحمك الله، نعم الخارج. خرجت معي من قبري، ومازلت تبشرني بالسرور والكرامة من الله حتى رأيت ذلك فيقول: من أنت؟ فيقول: أنا السرور الذي كنت ادخلته على أخيك المؤمن في الدنيا، خلقني الله عز وجل منه لأبشرك»[2].

والدلالة واضحة في هذا الحديث ايضاً على تجسم الأعمال وتمثلها في النشأة الآخرة، ومن هنا أورد الشيخ الأجلّ بهاء الدين[3] قوله في ذيل الحديث الشريف فيه دلالة على تجسّم الأعمال في النشأة الاخروية، وقد ورد في بعض الأخبار تجسّم الاعتقادات أيضاً.

فالأعمال الصالحة والاعتقادات الصحيحة تظهر صوراً نورانية مستحسنة موجبة لصاحبها كمال السرور والابتهاج. والأعمال السيئة والاعتقادات الباطلة

---

(١) العنكبوت / ٦٤

(٢) اصول الكافي، ج ٢، ص ١٩٠، كتاب الايمان والكفر، باب ادخال السرور على المؤمنين، الحديث ٨.

(٣) الشيخ بهاء الدين محمد بن حسين بن عبد الصمد العاملي، المعروف بالشيخ البهائي (٩٥٣ ـ ١٠٣٠ هـ. ق)، له مصنفات شتى في العلوم المختلفة من جملتها: الجامع العباسي، والحواشي على (قواعد) الشهيد في الفقه والاسطرلاب وتشريح الأفلاك في الهيئة، ومشرق الشمسين والحبل المتى وشرح دعاء الصباح وشرح الأربعين حديثاً في الحديث والدعاء، والفوائد الصمدية وأسرار البلاغة في الأدب.

تظهر صوراً ظلمانية مستقبحة توجب غاية الحزن والتألم، كما قال جماعة من المفسرين عند قوله تعالى: **﴿يوم تجد كلّ نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تودّ لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً﴾**، ويرشد إليه قوله تعالى: **﴿يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**، ومن جعل التقدير «ليروا جزاء أعمالهم» ولم يرجع ضمير (يره) إلى العمل فقد أبعد»[1]. انتهى كلامه رفع مقامه الشريف.

وفيما يرتبط بما نحن بصدده هنا، يوجد كلام غريب صدر عن بعض أجلّة المحدثين[2] نميل الى عدم ذكره.

وهو ناشيء عن توهم المنافاة بين القول بتجسم الاعمال والقول بالمعاد الجسماني، مع ان هذا الأمر يعدّ من الأمور المؤكدة. وان كلمة (التمثل) الواردة في الحديث الشريف تماثل (التمثل) الوارد في قوله تعالى **﴿فتمثل لها بشراً سوياً﴾**[3] والدالّ على انه تمثل لها حقيقة على هيئة وصورة جسمانية وليس على سبيل الرؤيا والخيال، وعلى اية حال فانه مما لا يستحسن صرف الآيات والروايات عن ظاهرها مع مطابقته للبرهان القوي المقرر في محله، لمجرد انها لا تنسجم كثيراً مع طريقة تفكير عقولنا أو لمطابقتها لمنهج الحكماء والفلاسفة. والافضل في حال كهذه هو التسليم في الفناء الاقدس لحضرة الحق وأوليائه المعصومين.

ويعلم، اذن، ان كل عمل مقبول في فناء الحضرة المقدسة، فان له صورة حسنة بهية مناسبة له، من حور وقصور وجنّات عاليات وانهار جاريات.

---

(١) الأربعون حديثاً، للشيخ البهائي، ص ٢٩٢، شرح الحديث ٣٣.

(٢) مرآة العقول، ج ٩، ص ٩٥، كتاب الايمان والكفر، باب ادخال السرور على المؤمنين، الحديث ٨.

(٣) مريم / ١٧.

وليس في صقع الوجود موجود يتحقق على سبيل الجزاف، بل كل شيء بعلاقة وسبب وارتباط ومقدار، غايته ان عقول غير الكمّل من الأولياء قاصرة عن ادراك معاني هذه الأمور، وعلى العموم فان المطلب خاضع لميزان عقلي وبرهان حكمي.

وبعد أن يتضح ان الحياة الأخروية ولذاتها منوطة بنوع الاعمال التي ترتفع صورها الى ذلك العالم، وتلك الأعمال هي العبادات التي اطلع عليها اهل هذه الملّة بالكشف التام المحمدي، وان كمال وحسن الأعمال منوط بتحقق النيات وصفاء القلوب وحفظ الحدود، والعمل الذي يفتقر الى كل هذه الشروط او بعضها يسقط عن درجة الاعتبار، بل ستكون له صورة قبيحة ومشوّهة يواجهها الانسان في العالم الآخر، كما علم ذلك عن طريق الأخبار والآثار. فيلزم ـ اذن ـ على جميع المؤمنين بعالم الغيب وأخبار الأنبياء والأولياء واهل الكشف والعرفان ممن يتوقون الى الفوز بالسعادة الأبدية والحياة الخالدة، يلزمهم العمل على اصلاح فعالهم واعمالهم بما أوتوا من قوة وارادة على ترويض الذات، وآنذاك إذا تحقق لهم مهمة إصلاح الظاهر وتطبيق صورته على واقع القواعد الاجتهادية وآراء الفقهاء، رضوان الله عليهم، يتعين السعي لاصلاح السيرة والباطن، وليكن جادّاً في استحضار القلب على الأقل في حدود الفرائض، ومن ثم ليحاول تتميم النقص وجبرانه بواسطة النوافل، وقد ورد في احاديث شريفة ما مضمونه ان النوافل سنّت لتتميم النقص الحاصل في الواجبات.

ففي العلل باسناده عن ابي جعفر عليه السلام قال: «انما جعلت النافلة ليتمّ بها ما يفسد من الفريضة»[1].

وروى الشيخ باسناده عن ابي بصير، قال: قال ابو عبدالله عليه السلام: «يرفع

---

(١) علل الشرايع، ، ج ٢، ص ٣٢٩، الباب ٢٤، الحديث ٤.

للرجل من الصلاة ربعها أو ثمنها او نصفها او اكثر بقدر ما سها، ولكن الله تعالى يتمّ ذلك بالنوافل»[1].

الاعمال، ملاك الحياة الملكوتية

ولْيعلم ان الاعمال الظاهرية الصورية لا تليق بمقام الغيب والحشر في الملكوت، ما لم يصل اليها مدد من باطن الروح ولباب القلب، فيمنحها حياة ملكوتية، وتلك النفخة الروحية المتجسدة بخلوص النية والنية الخالصة، هي بمنزلة الروح والباطن الذي، بتبعه، يحشر الجسد في الملكوت ويصبح جديراً بالقبول في الحرم الالهي. وفي ضوء ذلك وردت احاديث شريفة تؤكد أن المدار في قبول الأعمال درجة اقبال القلب عليها»[2].

النيّة، الصورة الكاملة للأعمال

النية، هي الصورة الفعلية والبعد الملكوتي في العمل...، ويشار الى هذا المعنى في الحديث الشريف القائل: «والنية أفضل من العمل، الا وانّ النّية هي العمل»[3]. ومعناه واضح.

وليس المقصود هنا المبالغة، كما احتمل البعض، بل البناء هنا على الحقيقة،

---

(١) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٥٤، كتاب الصلاة، الباب ١٧ من ابواب الفرائض، الحديث ١٢.

(٢) عن النبي ﷺ قال: «ان الله لا ينظر الى صوركم واعمالكم، وانما ينظر الى قلوبكم»، بحار الانوار، ج ٦٧، ص ٢٤٨، كتاب الايمان والكفر، الباب ٥٤، الحديث ٢١.

(٣) اصول الكافي، ج ٢، ص ١٦، كتاب الايمان والكفر، باب الاخلاص، الحديث ٤.

وذلك ان النية هي الصورة الكاملة للعمل والفصل المحصّل له. وان صحة الاعمال وفسادها وكمالها ونقصها منوطة بها لا بغيره. ومن هنا ربما كان عمل مّا ـ حسب النية المقترن بها ـ تكريماً تارة واهانة اخرى، وكاملاً مرّة وناقصاً اخرى، واحياناً يصبح من سنخ الملكوت الأعلى وله صورة جميلة، وفي أحيان اخرى يكون من سنخ الملكوت الأسفل وله صورة موحشة مروعة.

ان صلاة علي بن أبي طالب عليه السلام قد لا تتفاوت في صورتها الظاهرية عن صلاة فلان المنافق، لا في الأجزاء ولا في الشرائط، ولكن الأول يرتقي معراج القرب الالهي بعمله المتّصف بصورة ملكوتية عُليا، بينما يكبّ الثاني بصلاته على منخريه في قعر جهنم، ويعاقب بصورة ملكوتية سفلى ليس لها في الظلمة نظير.

صور الأفعال القلبية

المراد من الآية الكريمة ﴿**ولتنظر نفس ما قدّمت لغدٍ**﴾ الأفعال القلبية التي لها صورة في ملكوتنا وأخرى فيما فوق ذلك.

تجسم الغضب

روي عن باقر العلوم عليه السلام انه قال: «ان هذا الغضب جمرة من الشيطان توقد في قلب ابن آدم»[1].

ولعلّ هذه الجمرة التي يوقدها الشيطان في قلب ابن آدم، تكون صورتها

---

(١) اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٠٤، كتاب الايمان والكفر، باب الغضب، الحديث ١٢.

في ذلك العالم، عالم بروز السرائر والكشف عن الحقائق، على هيئة ﴿**نار الله الموقدة * التي تطلع على الأفئدة**﴾[1] وباطنها حقيقة نار الغضب الالهي، وهي اشدّ النيران احراقاً وإيلاماً، تنبثق من باطن القلب وتسري الى ظاهر ملك البدن.

تجسم استعمال الاعضاء في غير طاعة الله

اورد المحدّث الجليل، المجلسي ﷫ في كتابه مرآة العقول، وفي ذيل شرحه للحديث الشريف: «كنت سمعه وبصره»[2]، ما ملخّصه ان من لم يصرف جوارحه في طاعة الله لن تكون له جوارح روحانية وبالتالي لن يقدر على جواب مساءلة القبر لأن المعوّل عليه هناك هو الجوارح الروحانية»[3].

وورد في بعض الاحاديث الشريفة عن أبي بصير قال: قال ابو عبد الله ؈: «من نسي سورة من القرآن مثّلت له في صورة حسنة ودرجة رفيعة في الجنة، فاذا رآها قال: ما أحسنك، ليتك لي. فتقول: أما تعرفني؟ انا سورة كذا ولو لم تنسني رفعتك الى هذا»[4].

تجسم الغيبة

لهذه الموبقة الكبيرة في عالم الغيب وخلف استار الملكوت، صورة قبيحة

---

(١) الهمزة / ٦ و٧.

(٢) اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٥٢، كتاب الايمان والكفر، باب من آذى المسلمين، ح ٨.

(٣) مرآة العقول، ج ١٠، ص ٣٩٢.

(٤) اصول الكافي، ج ٢، ص ٦٠٧

مشوّهة توجب، مضافاً الى قبحها، فضيحة صاحبها في الملأ الأعلى ومحضر الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين. والصورة الملكوتية للغيبة هي ما اشار اليه الباري عز وجلّ في كتابه الكريم. وورد ذكرها في الروايات تصريحاً وتلويحاً، قال الله عز وجل: **﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً ايحبّ احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتاً فكرهتموه﴾**(١).

اننا في غفلة عن حقيقة ان اعمالنا ستعود الينا بعينها في العالم الآخر على صور وهيئات مناسبة لها. وهذا العمل (الغيبة) صورته اكل لحم الميّت، وشأن صاحب هذا العمل شأن الكلاب المسعورة التي تفتك بالموتى وتنهش لحومهم، وهذه الصورة هي التي ستعاد الى المغتاب في جهنم.

وفي رواية أن رسول الله ﷺ لما رجم الرجل في الزنا، قال رجل لصاحبه: «هذا أقعص كما يقعص الكلب. فمرّ النبي معهما بجيفة، فقال: انهشا منها، فقالا: يا رسول الله، ننهش جيفة؟! فقال: ما أصبتما من أخيكما أنتن من هذه.»(٢)

بلى، لقد صدق رسول الله اذ هو يرى بنور البصيرة والشهود ان عمل هذين أنتن من تلك الجيفة وافظع وأفضح. وفي رواية اخرى ما مضمونه ان المغتاب أكل يوم القيامة من لحمه، وفي الوسائل نقلاً عن مجالس صدوق الطائفة، رضوان الله عليه، باسناده عن امير المؤمنين عليه السلام في ضمن مواعظه لنوف البكالي قال: اجتنب الغيبة فانها إدام كلاب النار، ثم قال: يا نوف، كذب من زعم انه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة»(٣).

---

(١) الحجرات / ١٢

(٢) المحجة البيضاء، ج ٥، ص ٢٥٣، كتاب آفات اللسان.

(٣) وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٦٠٠، أبواب احكام العشرة، باب ١٥٢، حديث ١٦.

هذا، ولا منافاة بين مفاد هذه الروايات الشريفة، فمن الممكن وقوع كـل منها، فقد يأكل المغتاب لحم الميت، وقد يأكل من لحم نفسه، وقد يتمثل في جهنم على صورة كلب يأكل لحوم الموتى او ميت تنهش لحمه كلاب النـار. فـالصور هناك تابعة لجهات الفاعلية. وربما كان لوجود واحد صور متعددة.

تجسم عمل العالم الفاسد

لعل شخصاً يفسد وينحرف فيلبس العمامة ويتقلد منصب امام الجـماعة. ويفتتح له (دكاناً) ليخدع جمهرة من الناس ويحرفهم عن جادة الحق، هذا العمل ونحوه، هو الذي يوجب، بشدة تعفّنه، ان يتأذى اهل النار من رائحته النتنة. انه التعفن الناجم في هذه الدنيا عن وجود عالم السوء، العالم الذي لا يعمل بعلمه، العالِم المنحرف؛ هو الذي تؤذي رائحته مشام اهل جهنم في الآخرة، لا انه شيء جديد يضاف اليهم في ذلك العالَم.

كل ما يحصل في العالم الآخر، يرجع الى ما أعدّه بنو آدم في هذا الدنـيا لأنفسهم، ولا شيء يأتي من خارج دائرة الاعمال.

اذا فسد العالِم فسد العالَم، غايتها ان رائحة هذا الفساد والتعفن لا يدركها أهل الدنيا، بيد ان مشامّ اهل الآخرة مدركة له.

فساد العالِم يؤدي الى فساد العالَم. واهل جهنم يضيقون بـرائـحة العـالم الفاسد ويلوذون بالنار منها، والواقع ان هذا التعفن ناجم عـن الاهـتمام بـالدنيا والحرص على المناصب والسمعة والجاه.

٧٩/٢/٧

تجسم حب الدنيا وحب النفس

أكبر خطر يواجهه الانسان في لحظات فراق الدنيا والتوجه الى مستقره الابدي، هو ابتلاؤه بحب النفس، وبتبعه، حب الدنيا بشتى أبعاده وجوانبه. ففي ساعة الاحتضار والفراق، قد تنكشف للانسان جملة من الأمور، منها انه يرى بالعيان كيف تنتزعه الارادة الالهية من احضان محبوبه ومعشوقه ـ الدنيا ـ فتعتريه نقمة وسخط على ربّه جراء ذلك، وهذه العاقبة السيئة هي من آثار حب الدنيا ومخلّفات هوى النفس. وقد أشارت الروايات الى شيء من ذلك.

عن شخص متدين موثوق قال: وقفت على رأس رجل يحتضر، فكان يقول: (ان الظلم الذي يلحقه الله بي ليس له مثيل، انه ينتزعني من بين احبابي واولادي الذين صرفت عمري في تربيتهم والحنوّ عليهم)، فنهضت ـ والكلام للشخص ـ فاذا بالمحتضر قد مات. بعض العبارات التي نقلتها لا تختلف إلّا يسيراً مع ما يقوله ذلك العالم المتعبّد. وعلى اي حال، فان ما قلناه من الخطورة بحيث ان مجرد احتماله، يعدّ على جانب من الأهمية يوجب التفكير بهذا الأمر بمنتهى الجدّية.

تجسم وقوع المرء أسيراً لهوى نفسه

لو يزاح الستار، لا نكشفت حقيقة أسرنا وصورة تكبيلنا بقيود الشهوات النفسانية وسلاسل الهوى، وربما كانت السلسلة التي يقال ان ذرعها سبعون ذراعاً، وذلك القيد المذخور لنا ليست سوى صور تجسيمية لأسارتنا ورقّنا وعبوديتنا للهوى والشهوة والغضب.

وفي هذا يقول تعالى: ﴿وجدوا ما عملوا حاضراً﴾[1] ويقول في مكان وموقف آخر: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾[2].

ان ما يصل الينا في ذلك العالم ليس سوى صور اعمالنا، فعليك بكسر قيود الشهوة واغلال الهوى، واجلاء صدأ القلوب، لتتحرر من هذه الاسوار وتنطلق، وتعيش حراً في هذا العالم، لكي تعيش حراً في العالم الآخر، والا فإنك سوف ترى لا محالة صورة هذا هناك، فاعلم انها لا تطاق!

تجسم العبادات

تعدّ المناسك عموماً، والصلاة خصوصاً، والفرائض منها على وجه التحديد، سرّ السعادة الابدية والحياة الأخروية وهي منبع الكمال ورأس مال الانتقال اليها.

وحسب مفاد روايات كثيرة واردة في ابواب متفرقة، ومؤيدة بضرب من البرهان وبمشاهدة اهل الكشف والعيان، فان لكل واحدة من العبادات المنقولة، صورة غيبية بهية، وتمثالاً ملكوتياً اخروياً من شأنه ان يصاحب الانسان في جميع مراحل النشأة الغيبية، ويغيثه في جميع الشدائد.

تجسم قراءة القرآن

في الكافي الشريف باسناده عن سعد عن ابي جعفر، عليه السلام، قال: يا

---

(١) الكهف / ٤٩.

(٢) البقرة / ٢٨٦

سعد تعلموا القرآن فان القرآن يأتي يوم القيامة في احسن صورة نظر اليها الخلق...»[1].

وقال ابو عبد الله عليه السلام: «اذا جمع الله ـ عزّ وجل ـ الأولين والآخرين اذا هم بشخص قد أقبل لم يُرَ قط أحسن صورة منه فاذا نظر اليه المؤمنون وهو القرآن قالوا: هذا منا، هذا أحسن شيء رأينا...»[2]

والاحاديث بهذا المضمون كثيرة جداً، وهي تشكل دليلاً قاطعاً على صحة مدّعى اهل المعرفة بأنّ لموجودات هذا العالم صوراً في العالم الآخر.

تجسم التسليم امام الحق

ونتيجة لتسليم الارادة امام الحق تعالى فإنّه ـ جل وعلا ـ يجعل ارادة عبده نافذة، ويصنع منه مثلاً له، يقول للشيء كن فيكون بمجرد ارادته لذلك الشيء مضاهياً بذلك قدرة الباري عز وجلّ، غير ان هذه من هذه.

وقد روى بعض اهل المعرفة عن الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله ما موجزه ان ملكاً يأتي الى أهل الجنة فيستأذن للدخول حاملاً معه رسالة من جانب الحق تعالى الى اهل الجنة، فيها:

«من الحي القيوم الذي لا يموت الى الحي القيوم الذي لا يموت، اما بعد،

---

(١) اصول الكافي، ج ٢، ص ٥٩٦ ـ ٥٩٨، كتاب فضل القرآن، الباب الأول، الحديث الأول

(٢) نفس المصدر، ص ٦٠٢، كتاب فضل القرآن، باب ١، حديث ١٤.

فاني اقول للشيء كن فيكون، وقد جعلتك تقول للشيء كن فيكون».

فقال ﷺ: فلا يقول أحد من اهل الجنة للشيء كن إلّا ويكون».

وذلك هو السلطان الالهي الذي يمنحه الرب لعبده بإزاء إفناء ارادته في ارادة الله، وترك الأهواء النفسانية والتمرد على طاعة ابليس وجنده.

جواب شبهة عدم التناسب بين الأعمال والجزاء

الثواب والعقاب الأخرويان نتيجة الأعمال الدنيوية

كل ما يقع ويحدث في عالم الآخرة، من صنع ايدينا في هذا العالم، وسوف يجبهوننا في ذلك اليوم بما عملناه اليوم، ولا شيء يأتي من خارج اعمالنا...

التفاوت بين عذاب الدنيا والآخرة

أساس العذاب الالهي يعود الى اعمالنا نحن، فكل عمل يصدر عنا في هذا العالم يكون له في الآخرة صورة يتجسم فيها ويعاد علينا يومئذ. وما من شيء من عذاب الآخرة يشبه العذابات الدنيوية حيث يأتي جلاوزة السلطان ويعتقلون ويعذبون ويسجنون. ان نار العذاب في ذلك العالم تنبثق من باطن الانسان، فهو الذي يصنع جهنم نفسه، وكل عمل يصدر منه يزاد من عذابه شدة ومدة، بقدر شدة ذلك العمل ومدته.

الثواب والعقاب الأخروي ظهور لبواطن الانسان

نحن نعلم ان كل فعل يصدر منا الآن، يعود علينا بصورته الغيبية في العالم الآخر. اننا اسراء اعمالنا نحن لا غير، وليس ثمة خطر يأتينا من الخارج، فنحن الذي نضع حجر الأساس لعالمنا الآخر، **﴿انما هي اعمالكم تردّ اليكم﴾**، **﴿فمن**

يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ فالمرء هنالك لا يرى ثواب عمله، بل يرى نفس عمله **﴿ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾** بلى سوف يرى نفس عمله، لا أنه يرى شيئاً آخر مترتباً عليه... اعمالنا، عقائدنا، اخلاقنا، كل هذه تردّ علينا في ذلك اليوم.
٨٣/٣/٢١

التحذير من عواقب الأعمال

قوله تعالى: **﴿ولتنظر نفس ما قدّمت لغدٍ﴾**[١] يستبطن تحذيرنا من عواقب اعمالنا، وهو شاهد على ان ما نقترفه من اعمال في هذه النشأة سوف يُردّ علينا في النشأة الآخرة في صورة مناسبة لذاك العمل.

اعمالنا سوف تنعكس علينا

حينما يشدّ الانسان رحاله من هذا العالم الى ذاك، ويزاح الستر، نفقه معنى قوله: **﴿ذلك بما قدمت ايديكم﴾**[٢] و **﴿ووجدوا ما عملوا حاضراً﴾**. فجميع الاعمال التي يقوم بها الانسان في هذا العالم ترد عليه متجسمة في العالم الآخر.

﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾[٣]

أعمالنا واقوالنا ستعاد علينا في ذلك العالم، تماماً كما لو أنّها صوّرت فلماً ليعرض علينا في الآخرة بحيث لا يتاح لنا انكار شيء مما فيه. سوف تعرض

---

(١) الحشر / ١٨

(٢) آل عمران / ١٨٢، الأنفال / ٥١.

(٣) الكهف / ٤٩.

علينا جميع اعمالنا وأقوالنا مضافاً الى شهادة الأعضاء والجوارح: ﴿**قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء**﴾[1]، وآنذاك لن يتسنى لك ان تنكر شيئاً من اعمالك السيئة، فالكل شاهد عليك.

الجنة والنار حاصل عمل الانسان

الجنة والنار توجدان على أثر عمل الانسان، فان كان عمله صالحاً تحققت له الجنة، وان كان عمله طالحاً انوجدت له جهنم.

٧٩/٤/٣١

النار صورة عمل الانسان وخلقه

ان جهنم والعذابات الاخروية المختلفة، كلّها صور لأعمالك وأخلاقك. انت الذي تسببت في خلق هذه المشاكل والصعوبات، انت بنيت جهنم وسرت اليها بقدميك، هي ليست سوى باطن اعمالك ومعاصيك، كما ان ظلمات القبر والبرزخ والقيامة ليست الا ظلالاً ظلمانية للأخلاق الفاسدة والعقائد الباطلة لبني آدم: ﴿**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**﴾.

عن امير المؤمنين ان هذه الآية الكريمة من أحكم الآيات.[2]

وظاهرها اننا نرى ذات اعمالنا، خيراً كانت ام شراً... ولو لا اعمال بني

---

(١) فصلت/ ٢٠

(٢) هذا القول المذكور في تفسير مجمع البيان، ج ١٠، ص ٨٠٠، نور الثقلين، ج ٥، ص ٦٥٠ الحديث ١٦، منسوب الى الصحابي عبد الله بن مسعود.

آدم والصورة الغيبية لأعمالنا السيئة لما انوجدت جهنم، ولصار عالم الغيب قاطبة برداً وسلاماً.

اعمالنا وافعالنا حطب جهنم

لا توقد النار على نفسك، لماذا تسعّر نار جهنم عليك؟ ان اعمالنا القبيحة وقود لنار جهنم، ألم تسمع قولهم: (جزنا وهي خامدة)؟ لو لم يلق الانسان بالحطب في جهنم، لما استعرت نيرانها، ولظلّت خامدة حتى يجوز منها.

الفصل الخامس عشر

الصورة الملكوتية الأخروية

علاقة الظاهر بالباطن

تكرّرت الاشارة الى ان العلاقة بين الروح والباطن الملكوتي، وبين الظاهر والقوى الملكية للنفس، من القوة بحيث يتأثر كل من الظاهر والباطن بصاحبه، ويسري الكمال والنقص والصحة والفساد من احدهما الى الآخر.

فلو كانت الروح سالمة كاملة، ترشّحت سلامتها وكمالها من منافذ القوى الملكية، نظير الكوز الذي يوضع فيه الماء، فيترشح من منافذه ماء زلال. هكذا هي العلاقة بين الظاهر والباطن: **﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾**[1].

والأمر كذلك بالنسبة للروح السقيمة الناقصة ـ التي انقادت لهيمنة الشيطان الرجيم وغرقت في الحجب والأستار المانعة عن السعادة والكمال الفطري ـ هذا الصنف من الأرواح يترشح من منافذ القوى ـ التي هي طرق الارتباط بين عالمي الملك والملكوت ـ فتبرز منها صبغتها الشيطانية في مقابل الصبغة الالهية، وذلك على شاكلة الكوز الذي يترشح من جوانبه ماء أجاج كدر وملوث.

ومن النادر ان يتفق كون النفس ذات قوة ما سكة روحانية قوية، وبنية تمنّع شديد، بحيث تحول دون ان تنكشف اسرارها ويطلع الآخرون على ما في باطنها. وهذا التمنّع والتحفظ والاباء لا بدّ ان ينقطع ذات يوم وينتهي امده لأنه قسري وخلاف الطبيعة، والقسر لا يدوم، ولا بدّ أن تأتي ساعة تخرج فيها النفس عن

---

(١) الاسراء/ ٨٤.

روالها الطبيعي ـ كما في موارد اشتداد الغضب او غلبة الشهوة ـ فتنهار القوة الماسكة، فيظهر ما في القلب على اطراف اللسان. ولو فرضنا جدلاً ان هذا الحالة لا تقع في الدنيا، فان وقوعها في الآخرة مما لا محيص عنه، ذلك ان الآخرة هي محل بروز الحقائق وانكشاف الخفايا والأسرار، وهنا لك سوف تتغلب القوة النفس على قوة الماسكة فيظهر ما في السرّ الى العلن، استناداً الى قانون العلة والمعلول وظهور ارادة الروح احدية التعلق ﴿**يوم يكشف عن ساق**﴾[1]، و﴿**يوم تبلى السرائر**﴾[2].

آنذاك لا وجود بل لا امكان للتمنّع والتستر، هنالك تبدو السرائر وتظهر الخفايا والبواطن، فتتراءى الحسنات وتتجلّى السيئات، وتتجسم الصور والاشكال الملكوتية لمختلف انواع الملكوتيين، وثمة، يظهر واقع التناسخ الملكوتي الذي وقع في الدنيا وبه تأسّت الطبيعة.

كل ما ذكر الى الآن راجع الى احكام سراية الباطن للظاهر والسر للعلن. وايضاً فان هذه الرابطة بين الروح والقوى الظاهرة تكون سبباً لتأثير الاعمال والاطوار الظاهرة، في الروح، فبواسطة الاعمال الحسنة او السيئة تترسخ في النفس ملكات فاضلة واخرى خبيثة، وتتمهّد الأرضية لتشكّل الباطن وحصول النسخ الملكوتي.

انسلاخ الروح من البدن موجب لبروز الأسقام النفسية

بمجرد ان يموت الانسان، وتسلب النفس اهتمامها بالبدن، تزول جميع

---

(١) القلم / ٤٢.

(٢) الطارق / ٩

الأمراض الجسمية وترتفع مختلف صنوف الخلل المادي، ولا يبقى اي من الآلام واسقام البدن. ولكن ـ لا سمح الله ـ لو كان هذا الشخص مبتلىً بامراض روحية واسقام نفسية فانّ لحظة خروج الروح من البدن وتوجّهها الى ملكوتها، هي نقطة البداية لظهور تلك الامراض والاسقام.

ويمكن ان نمثل لتعلق الانسان بالدنيا وحرصه عليها بعمل المخدّرات التي تفقد الانسان وعيه ورشده واحساسه بما يدور حوله. وحينما تنسلخ الروح من البدن، تلتفت الى ذاتها وعالم ملكوتها، واذا حصل ذلك ظهرت في باطن ذاتها الآلام وداهمتها الامراض والاسقام، وتجلى كل ما كان مختفياً كالنار تحت الرماد عندما تصبح في مهبّ الريح.

خفاء الملكات وظهورها، في الدنيا والآخرة

الحق تعالى، جلت رحمته ووسعت ستّاريته، ستار جميع العورات ومقابح الخلق، وقد اكرم ابناء النوع البشري بستر مقابحهم الظاهرية البدنية بألبسة شتى، وكذلك ألقى بسترة الملكوت على مقابح اعمالهم، ولولا هذه الستّارية الملكوتية على اعمالنا نحن العباد، لظهرت الصور الغيبية لهذه الأعمال ولفضحنا في هذا العالم وأصبنا بالذلّ والهوان، لكن الحقّ تعالى، جل شأنه، أخفى مقابح اعمالنا عن انظار الخلق، بستّاريته، وألقى على صورها الملكوتية الخبيثة صوراً ملكية معتدلة مستقيمة، ولو انه هتك هذا الستر، فبرزت صور ملكات الأخلاق، لكان لكلّ واحد منا صورة مناسبة لتلك الملكة الباطنية، كما سوف يحصل ذلك يوم تبدو السرائر وتظهر الملكات.

الصورة الملكوتية الأخروية تابعة للملكات الدنيوية

اعلم ان الله تبارك وتعالى خلق، بيد قدرته وحكمته، قوى في عالم الغيب وباطن النفس ذات فوائد لا تحصى، والذي يهمّنا بحثه هنا هو قوىً ثلاث فقط هي الوهمية والغضبية والشهوية. ولكل من هذه القوى الثلاث منافع جمة في حفظ النوع والشخص واعمار الدنيا والآخرة ذكرها العلماء، ولسنا الآن في صدد بيانها. وما يلزم ان أنبّه عليه في المقام ان هذه القوى هي المصدر لكافة الملكات الحسنة والسيئة والمنشأ لجميع الصور الغيبية الملكوتية.

وتفصيل هذا الاجمال ان يقال ان الانسان كما له في هذه الدنيا صورة ملكية دنياوية خلقها الله تبارك وتعالى على احسن تقويم وأبدع هيئة تحار فيها عقول الفلاسفة وأكابر العلماء، والى الآن، لم يتمكن علم معرفة الأعضاء والتشريح من التعرّف الكامل على كنهها وحقيقتها، وكما خصّ الله تعالى الانسان من بين سائر المخلوقات بحسن التركيب وجمال الطلعة، كذلك جعل له صورة غيبية وشكلاً ملكوتياً يكون تابعاً لملكات النفس وخلق الباطن في عالم ما بعد الموت، برزخاً كان ام قيامة. فلو كانت سريرة الانسان وخلقه الباطن، انسانياً، كانت صورته الملكوتية صورة انسانية أيضاً ولو لم تكن ملكاته انسانية لم تكن صورته صورة انسانية، تبعاً لملكته وسريرته. فمثلاً لو كانت الغلبة في باطنه لملكة الشهوة والقوة البهيمية وصار حكم سلطان باطنه حكماً بهيمياً، كانت لذلك الانسان صورة ملكوتية على هيئة بهيمية مناسبة لخلق الباطن. ولو غلبت على باطنه وسريرته ملكة الغضب والقوة السبعية، وصار حكم الباطن وسلطانه تحت هيمنة تلك القوة، فإن الصورة الغيبية الملكوتية لذلك الانسان ستكون على هيئة سبع كاسر. وكذلك لو صار لوهم والشيطنة ملكة راسخة وغلبة على سلطان

باطن نفسه وصارت سريرته ذات ملكات شيطانية، من قبيل الغش والخداع والنميمة والغيبة والبهتان، كانت صورته الغيبية الملكوتية صورة واحدٍ في الشياطين.

ولا يلزم ان يحشر الانسان في ذلك العالم على صورته التي كان عليها في الدنيا، فالله تعالى يقول على لسان من قال يوم الحشر: ﴿**رب لم حشرتني اعمى وقد كنت بصيراً * قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى**﴾[1].

ويحك يا مسكين! لقد كانت لك في الدنيا عين ظاهرية ملكية، غير انك كنت في باطن الأمر أعمى لا تبصر، الآن اطلعت على حقيقة عماك، والا فقد كنت اعمى منذ ذلك اليوم، ولم تكن لديك عين بصيرة لتبصر بها آيات الله. ايها المسكين! لقد كانت لك قامة منتصبة وقوام ممشوق لكن ذلك كان الصورة الملكية الظاهرية لك فحسب، اما صورتك في عالم الباطن والملكوت فكانت غير ذلك، كان عليك ان تكون مستقيماً في الباطن لكي تقف مرفوع الرأس في القيامة، كان عليك ان تكون صاحب روح انسانية لكي تكون صورتك في البرزخ والآخرة صورة انسان.

كنت تحسب ان عالم الغيب والبطون الذي هو عالم كشف السرائر وظهور الملكات، مثل عالم الظاهر في الدنيا حيث الاختلاط والاشتباه وعدم التمايز. كلّا!

ان سمعك وبصرك ويدك ورجلك وسائر اعضائك سوف تشهد ـ بألسنتها الملكوتية، وعلى رأي بعضهم، بصورها الملكوتية ـ على ما عملته يومئذ.

---

(١) طه / ١٢٥ و١٢٦.

الصور الثُمانيّة للانسان في الآخرة

صورة الانسان في عالم الآخرة، يوم بروز الصور الغيبية والملكات النفسانية، لا تخرج عموماً عن ثماني صور، وذلك ان مقام الجسمانية والصورة الظاهرة للانسان في نشأة ماوراء الطبيعة وعالم الآخرة، تابعة لمقام النفس وصورتها الروحانية...وفي ضوء ذلك لو سار الانسان في هذا العالم في طريق الانسانية القويم وحرص على تعديل القوى الثلاث[1]، وجعلها منقادة لروحه وعقله، وكان في سيره الباطني والظاهري خاضعاً لموازين الشرع الالهي، وترسّخت في باطنه ملكة الاستقامة، واكتست روحه صورة انسانية معتدلة مستقيمة، آنذاك يكون ظاهره مستقيماً في هذا العالم، وصورته الجسمانية صورة انسانية جميلة.

اما اذا صار مقام روحانية النفس ونشأتها العقلية تابعاً لأحدى القوى الثلاث، فهذا يؤدي الى غلبة تلك القوة على سائر القوى وهيمنتها على المملكة الانسانية ظاهراً وباطناً، وبالتالي تبعية الصورة الملكوتية للباطن لتلك القوة، فتتلبسّ الصورة الملكوتية الغيبية بصورة سبع مفترس لو كانت الغلبة للقوة الغضبية، وبصورة بهيمة لو كانت الغلبة للقوة الشهوية، واخيراً يكون التلبّس بصورة شيطان من الشياطين فيما لو كانت الغلبة للقوة الوهمية الشيطانية. ويُصبح سلطان الروح تحت تصرف الشيطان، هذه هي الصور الملكوتية البسيطة. وربما كانت الغلبة لقوتين من القوى الثلاث، فيكون الانسان مثلاً في منتهى الغضب ومنتهى الشهوة، او بمنتهى الشهوة والشيطنة، وبعد التزاوج بين هاتين القوتين

---

(١) المراد من القوى الثلاث، الغضبية والشهوية والوهمية.

تنشأ صورة ملكوتية مزدوجة، لاهي بالسبع المحض ولا هي بالبهيمة المحضة ولا هي بشيطان محض، ويحصل من تركيب قوتين مع بعضهما ثلاثة فروض. وهناك فرض آخر تكون فيه قوى الانسان الثلاث بأقصى مستوىً لها، ويصبح الباطن تابعاً لهذه القوى الثلاث، ويكتسي بصورة تناسب هذه القوى اجمع. ومن الممكن في ذلك العالم، ان يكون للانسان في آن واحد اكثر من صورة واحدة، او ان تكون له صورة واحدة ولكنها تتبدل من حين لآخر، فتارة صورة سبع واخرى صورة بهيمة وثالثة صورة شيطان.

والخلاصة ان الصورة الانسانية يمكن ان تقع في ثماني فروض، وما سواها فليس بصورة انسانية.

الصورة الملكوتية للمشرك

قلب المشرك خارج عن حد الفطرة الالهية، مبتعد عن مركز الكمال، منحرف عن بحبوحة النور والجمال، منصرف عن اتباع الهادي المطلق والوليّ الأكمل، مستهدف انيته وأنانيته، حريص على الدنيا وزخرفها، ولذلك لن يحشر في ذلك العالم بسيرة سليمة صورة انسانية مستقيمة، بل على صورة حيوان منكوس الرأس، اذ الصور والهيئات في ذلك العالم تابعة للقلوب، والظاهر هناك ظلّ للباطن والقشر انعكاس للبّ، وعلى خلاف مواد هذه النشأة، لا تأبى المواد في تلك النشأة، عن قبول الاشكال الملكوتية الباطنية. وهذا ثابت ومبرهن عليه في محله. وعليه فالقلوب المعرضة عن الحق والحقيقة، الخارجة عن الفطرة المستقيمة، والمقبلة على الدنيا وما فيها، لا محالة تكون ظلالها مشابهة لها، خارجة عن حد الاستقامة، منكوسة الرأس متوجهة صوب الدنيا وهي اسفل

السافلين. وبالتالي ربما كان هناك اناس يمشون على رؤوسهم، وارجلهم الى اعلى، او يزحفون على بطونهم او على أربع اطراف كما تمشي الحيوانات في هذا العالم، وكما كانوا هم يمشون كذلك في باطن الأمر: «أفمن يمشي مكبّاً على وجهه أهدى أم من يمشي سويّاً على صراط مستقيم»[1] ومن الممكن ان يكون هذا المجاز في عالم المجاز، حقيقة في عالم الحقيقة والظهور والبروز والباطن.

الصورة المخيفة للانسان يوم القيامة

يتفق احياناً ان تتحد ملكتان او اكثر على نحو التركيب فتكونان منشأ لصورة ملكوتية. وآنذاك فان الصورة الحاصلة قد لا تضاهي شكل اي من الحيوانات المعروفة. بل صورة غريبة موحشة لا سابقة لها في عالمنا هذا. روي عن النبي ﷺ ان بعض الناس يحشرون يوم القيامة على شكل قرود جميلة! بل من الممكن ان يكون لكل انسان في ذلك العالم اكثر من صورة واحدة، اذ الأمر هناك يختلف عما هو هنا من عدم قبول الشيء لاكثر من صورة. وهذا المطلب مطابق للبرهان المقرر في محله.

حشر شخص واحد بصور مختلفة

[سمعت من احد اهل النظر رحمه الله تعالى يقول: «ان مقتضى تجسم الملكات وبروزها في النشأة الآخرة ان بعض الناس يحشر على صور مختلفة، فيكون خنزيراً وفأرة وكلباً الى غير ذلك في آن واحد».]

---

(١) يرى القيصري ان صورة الانسان التي يحشر عليها هي آخر صورة له عند الموت.

وجود صور متعددة للشخص الواحد

[«قال الشارح عند قول الشيخ «لاختلاف الوجوه»: اي يخرج كل واحد منكم من الأرض تارة اخرى على صورة تقتضيها هيئته الغالبة على نفسه حال انتقاله الى باطن الأرض لاختلاف الوجوه والهيئات...». قال شيخنا العارف الكامل الشاه آبادي، ادام الله ظله الظليل: ان اختلاف الوجوه يكون بالنسبة الى شخص واحد. لا اشخاص متعددة كما ذكره الشارح، اي لاختلاف الوجوه الذي للشخص الانساني، خرج من الملكوت الى الملك، ومن الملك الى الملكوت الذي هو البرزخ ومنه الى القيامة.]

الانسان يحشر على آخر صورة له

اعلم ان المعيار في هذه الصور المختلفة، ومنها صورة الانسان والباقي صور غيره، هو وقت خروج النفس من هذا البدن وبروز مملكة البرزخ وغلبة سلطان الآخرة، والذي يبدأ من البرزخ.

وتحشر النفس في الآخرة بصورة مناسبة للملكة التي كانت فيها اثناء خروجها من البدن. وهذه الصورة يمكن رؤيتها بالعين الملكوتية البرزخية، والنفس ترى نفسها بتلك الصورة وذلك بواسطة العين البرزخية الملكوتية ـ ان وجدت بالطبع ـ.

آخر فعليات النفس هي الملاك في تعيين الصورة الأخروية

ثلاث قوى من بعد (القوة العاقلة) تلازم الانسان من اول نشوئه الطبيعي، وهي: (القوة الوهمية) التي يطلق عليها ايضاً اسم (قوة الشيطنة)، وهي موجودة

في الانسان من حين طفولته، وبها يكذب ويخدع ويراوغ ويمكر ويحتال.

والثانية هي (القوة الغضبية) المسماة بـ(النفس السبعيّة) وتستخدم لدفع الأضرار ورفع الموانع بوجه المنافع والقوة الثالثة (القوة الشهوية) المسماة ايضاً بـ(النفس البهيمية)، وهي مبدأ الشهوات والأهواء والالتذاذ بالمأكل والمشرب والمنكح.

وهذه القوى الثلاث تتفاوت باختلاف المرحلة السنيّة، وكلما ينمو الانسان طبيعياً تتكامل تلك القوى وتترقى يوماً بعد آخر حتى انه من الممكن ان تبلغ القوى الثلاث في الانسان مرتبة كمالها بحيث لا تكون غلبة لأيّ منها على الأخريين، كما انه من الممكن ان تكون الغلبة لأحدى هذه القوى أو لاثنتين منها بإزاء الثالثة، ومن هنا تبلغ فروض الممسوخات الملكوتية سبعة فروض.

أولاها الصورة البهيمية، وتحصل اذا تصوّر باطن النفس بصورة بهيمة وغلبت النفس البهيمية على صاحبتيها (السبعية والوهمية)، وبالتالي تكون الصورة الغيبية الملكوتية للانسان في الآخرة على هيئة بهيمة تناسب الملكة الراسخة في نفس ذلك الانسان، من بقرة او كلب او حمار. اما اذا كانت الصورة الفعلية الأخيرة للانسان عند موته هي الصورة السبعية وكانت الغلبة في الصراع الباطني لصالح (النفس السبعية)، آنذاك تصير الصورة الغيبية الملكوتية للانسان مطابقة لصورة سبع من السباع كالنمر او الذئب وامثالهما. وأما لو كانت الغلبة للقوة الشيطانية على ما سواها وكانت آخر الفعليات لذلك الانسان هي الفعلية الشيطانية، تصوّر الباطن الملكوتي له على هيئة شيطان، وهذا هو أصل أصول المسخ الملكوتي. على أنه بالتزاوج بين اثنتين من هذه القوى والتركيب بينهما، تحصل صور ثلاث، بقرة ـ نمر، بقرة ـ شيطان، ونمر ـ شيطان، ومن تزاوج القوى الثلاث بأجمعها تنتج صورة مركبة مخلوطة هي اشبه بـ(بقرة ـ نمر ـ شيطان).

الصور الأخروية لبعض الأعمال والتصرفات

الصور الأخروية لأصحاب الرذائل

ثمة جهنم ونار لا يمكن تصورها، خاصة بمن ترسخت في نفوسهم الرذائل والملكات الفاسدة من قبيل الطمع والحرص والجحد والجدال والشره وحب المال والجاه وغيرها من الملكات المذمومة. وهذه النار ناجمة عن الصور التي تبرز من باطن نفوسهم المظلمة الكدرة، وهي صور مخوفة لا يمكن ان تخطر على بال أحد، وهي من الفظاعة بحيث يفزع منها أهل النار، وكفى بذلك وصفاً.

الصورة الأخروية للمنافق

لو يترك الانسان نفسه الأمارة بالسوء تفعل ما تشاء بلا رقابة وحساب، فانها تميل ميلاً ذاتياً طبيعياً نحو الفساد وتلبية الرغبات النفسانية العاجلة، وتنقاد للشيطان ووساوس ابليس الخناس، وبالتالي تزيد على رذائلها يوماً بعد آخر، الى ان تبلغ حدّاً تصبح فيه الرذيلة التي تقدم على ارتكابها جزءاً من صورتها الجوهرية وفصلاً أخيراً لها، وينقاد سلطان البدن بتمام اطرافه لها ظاهراً وباطناً. وآنذاك لو كانت الرذيلة شيطانية كالنفاق الذي يعدّ سمة اساسية لذلك اللعين ـ قال تعالى: ﴿وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين﴾[1] فسوف تنقاد مملكة النفس لسلطة الشيطان وتصبح الصورة الأخيرة للنفس وباطن ذاتها وجوهرها صورة

---

(١) الاعراف / ٢١.

شيطانية، أما صورتها الظاهرية فمن الممكن ايضاً ان تكتسي بصورة شيطان وان كانت تبدو خلاف ذلك...

ان النفاق والازدواجية في الموقف علاوة على كونه خصلة ذميمة ومستقبحة يأبى الانسان الشريف ان يتصف بها، كونها تخرج صاحبها عن حدود انسانيته، بل عن حدود الحيوانية، هي ايضاً موجبة لفضيحة الانسان وهوانه بين أمثاله وأقرانه في الدنيا، وذلته وعذابه في الآخرة، كما ورد في الحديث الشريف من ان المنافق وصاحب الوجهين يؤتى به يوم القيامة وله لسانان من نار[1]. بالاضافة الى افتضاح الانسان في محضر ربّه ومحاضر الانبياء المرسلين والملائكة المقربين، وتشديد العذاب المستفاد من الحديث اعلاه «لسانان من نار»، باعتبار كون جوهر البدن جوهراً نارياً يقتضي ان يكون الاحساس بالنار اشدّ وبالتالي يكون الألم اكثر ـ أعاذنا الله واياكم ـ.

وفي رواية اخرى عن الرسول ﷺ: «يجيء يوم القيامة ذو الوجهين دالعاً لسانه في قفاه وآخر من قدّامه، يلتهبان ناراً حتى يلهبا جسده، ثم يقال له: هذا الذي كان في الدنيا ذاوجهين ولسانين، يعرف بذلك يوم القيامة»[2].

الصورة الأخروية لصاحب العصبية

ويمكن ان يشير الى المعنى الذي ذكر، الحديث الشريف الذي كنّا بصدد شرحه: عن ابي عبد الله عليه السلام. قال: «قال رسول الله، ﷺ، «من كان في قلبة حبّة

---

(١) في الكافي الشريف باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام، قال: من لقى المسلمين بوجهين ولسانين جاء يوم القيامة وله لسانان من نار». اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٤٣، كتاب الايمان والكفر، باب ذي اللسانين، الحديث ١.

(٢) ثواب الاعمال وعقاب الاعمال. ص ٣١٦، «عقاب من كان ذاوجهين وذا لسانين».

من خردل من عصبيّة بعثه الله يوم القيامة مع أعراب الجاهلية»[١].

عندما يرحل صاحب هذه الخصلة المذمومة من هذا العالم، ربما سبرى نفسه واحداً من اعراب الجاهلية الذين لا ايمان لهم بالله ولا بالرسالة ولا بالرسول، وقد يحشر على الصورة التي يحشر عليها هؤلاء القوم، حتى انه ينسى ما كان عليه من اظهار العقيدة الحقة والانخراط في سلك امة الرسول الخاتم ﷺ، وقد ورد في الحديث الشريف ما مضمونه: ان اهل النار ينسون اسم الرسول ﷺ ولا يعرفون حتى انفسهم الى ان يأذن الله برفع العذاب عنهم.

وحيث ان هذا الخلق الذميم عدّ في بعض الروايات من خصائص الشيطان، من الممكن ان يكون حشر اعراب الجاهلية وصاحب العصبية، على هيئة شيطان.

الصورة الأخروية للمتكبر

في الكافي الشريف عن ابي عبد الله عليه السلام: «ان المتكبرين يجعلون في صور الذرّ، يتوطّأهم الناس حتى يفرغ الله من الحساب»[٢].

الصورة الغيبية للمتكبر، على هيئة نملة حقيرة، ولعلّ انتخاب هذه الصورة البرزخية القيامية للمتكبر باعتبار صغر نفسه وحقارتها.

المتكبر مظهر الشيطان

ايها الأخ العزيز، اغتنم ما لديك من عمر وشباب وقوة واختيار، وبادر الى

(١) اصول الكافي، ج ٢، ص ٣٠، كتاب الايمان والكفر، باب العصبية، الحديث ٣.

(٢) اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٣٥، كتاب الايمان والكفر، باب الكبر، الحديث ١١.

اصلاح نفسك، وأعرض عن الجاه والشرف والسمعة، اسحق هذه الاعتبارات، فأنت انسان ولا يليق بك ان تكتسب صفة الشيطان. فربّما يحرص هذا اللعين على تنمية هذه الرذيلة المذمومة في نفسك اكثر من اهتمامه بأي شيء آخر، وذلك انها خصلته الأساسية التي بها استحق الطرد من ساحة الرحمة الالهية. وهو يسعى جاهداً لكي يورّط بها ابناء آدم، العارف منهم والعامّي، والعالم منهم والجاهل على السواء. واعلم انك لو التقيت بهذا اللعين في ذلك العالم وانت مبتلٍ بهذه الخصلة فلن تنجو حتى من تقريع هذا اللعين ولومه وتوبيخه لك.فيقول لك: «يا ابن آدم! الم ينبئك الأنبياء انني طردت من فناء الرحمة لأنني تكبّرت على أبيك، فعلام تكبرت اذن؟!». آنذاك لن يكون ثمة عذاب وأذىً اقسى واشدّ عليك من تقريع هذا المخلوق اللعين، أرذل الموجودات وأذلّها، ابليس اللعين، مع إنه لم يتكبّر على الله، بل على ابيك آدم الذي هو مخلوق من مخلوقات الله العزيز، اذ قال: ﴿**خلقتني من نار وخلقته من طين**﴾[1].

لقد رأى أبليس نفسه اعلى قدراً ومنزلة من ابيك آدم لأنه خلق من نار وابوك خلق من الطين. فما بالك أنت تتكبر على الله خالق كل شيء، وتتمرد على اوامره ونواهيه، لماذا؟! أمرك بأن تتواضع لله ولعباده، فلماذا تستكبر؟ ثم لماذا اذن تلعن الشيطان الرجيم؟ لماذا لا تجعل نفسك الخبيثة شريكة لإبليس في وجوب اللعن، مثلما انت تشاركه في الاتصاف بهذه الرذيلة (التكبر). ويحك! انك مظهر من مظاهر الشيطان! انت شيطان مجسّم، ومن يدري لعلّ صورتك البرزخية القيامتية، صورة شيطان! فالمعيار في صور الآخرة، ملكات النفس، ولا مانع من ان تحشر على هيئة شيطان وصورة نملة حقيرة، فموازين السماء مغايرة لموازين الأرض.

---

(١) الأعراف/ ١٢.

الصورة الأخروية للغضوب

لو تحوّلت صورة الغضب إلى ملكة راسخة في الانسان بحيث تصبح صورته الأخيرة، فانّ ذلك هو المصاب الجلل، واذ ذاك، تكون الصورة البرزخية والقيامتية لذلك الانسان، على هيئة سبع من السباع، ليس له نظير في هذا العالم، اذ ليس بوسعنا مقارنة سبعية الانسان بأيٍّ من الحيوانات الأخرى.

الصورة الأخروية للمغتاب

عن عقاب الأعمال باسناده عن رسول الله ﷺ في حديث «...ومن مشى في غيبة اخيه وكشف عورته، كانت أول خطوة خطاها وضعها في جهنم وكشف الله عورته على رؤوس الخلائق...إلخ»[1].

وفي الوسائل بسنده عن الامام الصادق عليه السلام ان الرسول ﷺ قال: «من اغتاب امرءً مسلماً بطل صومه ونقض وضوؤه وجاء يوم القيامة يفوح من فيه رائحة أنتن من الجيفة، يتأذّى به اهل الموقف. وان مات قبل ان يتوب، مات مستحلاً لما حرّم الله عزّ وجلّ»[2].

نعم هذه حال المغتاب قبل وروده الى النار حيث يفتضح عند الملأ ويعدّ من الكافرين، لأن من يستحلّ ما حرم الله كافر، والمغتاب مثله في الأثر حسب الحديث أعلاه. وبالنسبة لحاله في البرزخ فتمعّن في الرواية التالية: عن أنسٍ قال:

---

(١) ثواب الاعمال وعقاب الاعمال، ص ٣٤٠، وفي عقاب الأعمال المطبوع جاءت العبارة هكذا: «من مشى فى عيب أخيه...الخ».

(٢) وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٩٩.

«قال رسول الله ﷺ: مررت ليلة أسري بي على قوم يخمشون وجوههم بأظافيرهم. فقلت: يا جبرئيل، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين يغتابون الناس ويقعون في أعراضهم»[1].

وهكذا يعلم أيضاً ان المغتاب يفتضح أمره في برزخه، وبعدها في موقفه للحساب، وأخيراً في جهنم وساءت مصيراً.

نسيان آيات الله وعمى الباطن

وهذا الذكر[2]، بإزاء النسيان الذي قال الله تعالى بشأنه: ﴿**كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى**﴾[3].

بلى، ان نسيان آيات الحق تعالى وعجز الباطن عن ابصار مظاهر الجمال والجلال الالهي، موجب للعمى في العالم الآخر.

---

(١) المحجة البيضاء، ج ٥، ص ٢٥١، كتاب آفات اللسان.

(٢) المراد بالذكر هنا. هو ذكر الله سبحانه وتعالى يوم القيامة لعبده الذاكر له في الدنيا.

(٣) طه / ١٢٦.



الفصل السادس عشر

التحول والتكامل في العوالم الثلاثة

ضالدنيا دار التبدلات الجوهرية

دار الدنيا مبدأ شجرة الهيولى والتغيرات والتبدلات الجـوهرية الصـوريّة والعرضية.

الدنيا دار التبدل والتغيير

الدنيا دار التبدل والتغيير، ويمكن فيها تغيير أيٍّ من الملكات والأوصاف والأحوال القلبية.

تغيير الملكات والأخلاق النفسانية في الدنيا

اعلم ان كون خلقٍ مّا طبيعياً وفطرياً، ليس معناه كونه ذاتياً وغـير قـابل للتغيير، فإن جميع الملكات والاخلاق النفسانية تقبل ان يـطرأ عـليها التـبديل والتغيير، مادامت النفس فـي عـالم الحـركة والتـغيّر، وتـحت تـصرف الزمـن وتجدّدات الواقع، وفيها حيثية القوة والهيولى. وفي ضوء ذلك فانّ بوسع الانسان ان يبدّل جميع اخلاقه وملكاته النفسانية إلى اضدادها. ويدلّ على ذلك، مضافاً الى التجربة والبرهان، دعوة الانـبياء والشـرائـع الحـقة، الانسـانَ الى التـحلّي بالاخلاق الفاضلة الكريمة والتخلّي عن مقابلاتها.

الرذائل ليست صفات ذاتية

طالما الانسان ما يزال الانسان في عالم المادة والطبيعة، حيث التغير والتبدل والتصرم والهيولوية، فان بمقدوره استخدام القوة المنفعلة التي وهبه اياها الحق تعالى وأوضح له معها طريق الشقاء ولاسعادة، وذلك في تحويل نقائصه الى كمالات، ورذائله الى فضائل وخصال حميدة، وتبديل سيئاته بالحسنات، اما ما هو متعارف لدى قوم من ان فلاناً في ذاته سيء الخلق وليس لدائه دواء، فهو من جملة المشهورات التي لا أساس لها والناجمة عن قلة التدبر، ولاربط لهذا الموضوع بمقولة عدم تبدل الذاتيات، اذ بالرياضات والمجاهدات يمكن ان نبدل جميع صفاتنا النفسانية، حتى انّ الجبن والبخل والحرص والطمع بالوسع تبديلها الى شجاعة وكرم وقناعة وزهد.

المادة، هي العامل الرئيس في الحركة والتكامل

طالما ان الموجود ما زال في عالم الطبيعة، فهو ـ حقيقة ـ في حال حركة، وذلك لأن له مادة، وكل شيء هو في حال حركة ولم تثبت له فعلية محدّدة، لا يمكن الحكم عليه بأنّه من نوع كذا أو كذا.

فالبدن الذي هو الهيولى يتكامل ذاتياً ويترقى من المراحل السافلة الى المراحل العالية، وفي هذا الطريق يكتسب فعليات متعددة هي الفعلية الجسمية فالجمادية فالعنصرية فالمعدنية، وله الآن صورة بالفعل هي (النفس).

وللنفس باعتبار كونها صورة، تعلق ذاتي بالبدن، وهي متحدة مع مادتها بدون ان تكون هناك اثنينية في البين. وفي الواقع ليس هناك سوى حقيقة واحدة

قابلة للتبدل الى حقيقة أخرى. ونحن ننتزع مفهوم الجنس من تلك الحقيقة المنطوية على حيثية التبدل وقوته، كما نطلق لفظ (الفصل) على الحقيقة التي حصل التبدل اليها بالفعل. وفي الواقع انه لابدّ من القول ان الجنس والفصل احدهما متضمن للآخر.

فنقول: ان هذا الشيء امر واحد، مرتبة فعليته هي المرتبة الكاملة لشيء ناقص. وعلى هذا المنوال يمكن ازالة كل نقص قابل للازالة، وان تتبدل الى الفعلية كل حيثيات القوة القابلة لذلك التبدل، وعلى اثر ذلك تتوالى الفعليات المترتب بعضها على بعض ويرتقي وجود النفس من مرتبة الى اخرى من مراتب الكمال، الى ان يستنفد الشيء تمام فعلياته ولا تبقى قوة فيه إلّا وتتبدل الى فعلية، واذ يخلو الموجود من جميع جهات القوة فيه، فلن تكون ثمة حقيقة اخرى يمكن يتبدل اليها.

في هذه الاثناء، تتحقق صورة مستقلة، وتحصل فعلية لا مادة معها، ونظراً لاستقلالية هذه الصورة تكون مستعدة للخروج من عالم الطبيعة، ومعنى خروجها منها ان تخلو من اي شوب للقوة فيها، ومعنى خلوّها من المادة، ان لا تبقى فيها جهة قوة للسير نحو الكمال، وهذا الموجود الذي اصبح الآن فعلية محضة هو نفس الصورة التي خرجت النفس بها من البدن الانساني بعد ان استغنت عن المادة فأصبحت موجوداً غير مادّي، الأمر الذي يعني ان الترقي أو التنزل في موجود كهذا، كلاهما أصبح محالاً، لأن وجوده صار فعلية محضة لا قوة فيه.

لزوم وجود المادة في الحركة الجوهرية

تبدأ المادة بالحركة من اول منازل الطبيعة (وما فيه الحركة هو الصورة

بالطبع)، وتتجه في حركتها نحو المرتبة التي تصبح فيها صورة للبدن ومصاحبةً للمادة وتدعى (النفس)، وهذه المرتبة هي آخر محطة في عالم الطبيعة، فاذا بلغتها الصورة بواسطة الحركة ستتحرر من عالم الطبيعة، والمادة تتحرك بتمام حقيقتها وذات جوهرها، وما أن تتخلص الصورة من الاختلاط بالمادة، تفقد قابليتها للحركة (اذ لا قوة فيها بعد).

سبب انعدام الحركة في عالم ما وراء الطبيعة

تشرع المادة بحركتها الجوهرية الى أن توصلها الى حد النهاية، وعندها تموت! وذلك ان سعة مضمار الحركة لموجود ما متحدّد بالمسافة التي يمكن للمادة ان تصحبه فيها، فاذا وصلت الى آخر نقطة في الطبيعة لن يكون بوسعها الذهاب ابعد من ذلك، فلقد وصلت الى الأفق الاعلى للطبيعة، وآنذاك تفارق الصورة مستودعة اياها عالم ما وراء الطبيعة فقد حان وقت الوداع.

وعندما تنجز المادة مهمتها بتسليم الأمانة (الصورة) الى عالم ما وراء الطبيعة تتوقف في محطة العبور ولا تجوز الى ما وراء الحدود، اما الصورة التي يتاح لها العبور، فهي الأخرى تتوقف عن الحركة اذ لا مادة فيها، فالحركة موجودة طالما كانت هناك المادة وحيث ليس فليس. لقد ماتت الحركة بموت المادة، وليس للصورة خيار سوى التوقف والثبات والاستقرار، وهي في هذه المرحلة حقيقة اخرى يطلق عليها اصطلاحاً «العقل»، بعد أن كانت هي (النفس) في مرتبة أدون.

المادة شرط تكامل الممكنات

ما ان يفرغ الموجود من الحركة الجوهرية، لا يكون له سوى وجود برزخي، غير انه يتمتع بجميع الجهات الكمالية التي كان واجداً لها في عالم الطبيعة، مثل الجسم والبدن والذوق والشمّ واللمس.

وطالما ان الوجود الخارج توّاً من الطبيعة، لم يتقمص بعد صورة برزخية، فهذا يعني ان فيه مادة، ولذلك ما تزال لديه القدرة على التكامل والارتقاء. هذا الموجود يرتقي تدريجياً حتى يصل الى عالم البرزخية والمتوسطية بين الطبيعة والعقل، ومن ثم يظهر فيه بوادر عوالم العقل. اذن، طالما ان للموجود مادة، فالتكامل ممكن له، وهو قادر على الارتقاء ذاتياً بواسطة الحركة الجوهرية وكسب الملكات باختياره... ولكن ما أن يفارق الموجود عالم الطبيعة يحصل له الاستقلال وتستحيل عليه الحركة من بعد ذلك، فلقد صار واجداً للصورة المستقلّة، وليس ثمة مادة تصحبه، لقد أصبح جسمه برزخياً.

توقف الحركة في عالم البرزخ والآخرة

الموجود في حركة دائبة مادام في عالم الطبيعة، ولا يتوقف عن الحركة الا اذا حلّ ضيفاً على عالم البرزخ المتوسط بين عالمي المادة (الطبيعة) والعقل (التجرد الخالص)، والبرزخ فاقد للقوة والهيولى اللازمة لتحقق الحركة، ومن هنا فان الجسم الطبيعي يتوقف في ذلك المحل ـ البرزخ ـ عن الحركة ويثبت في جسميته بحيث لا يمكن له تجاوز الحدّ الذي بلغه والصيرورة كائناً مجرداً عقلياً. وبعبارة اخرى ان الموجود ليس بوسعه رفض الجسمية من خلال السير في عالم

البرزخ قاصداً الورود في عالم العقل، خلافاً لما كان عليه في المرحلة السابقة عندما رفض الهيولى وهو في طريقه الى الحلول في عالم البرزخ.

تفاوت انماط التكامل في النشآت الثلاث

[ان الترقي في البرازخ والدار الآخرة ليس من سنخ الترقي في الدنيا، فان الدنيا دار الهيولى والاستعداد، وبه دارت الترقيات الجوهرية والاستكمالات الذاتية والنفسية. وأما ترقيات دار الآخرة المعبر عنها بزيادة الدرجات مثلاً وكذلك التي وقعت في البرازخ فتكون بإلقاء الغرائب والحجب والكدورات والهيئات المظلمة بضغطة القبر والتعذيبات، نعوذ بالله منها.]

التكامل في البرزخ

حين يتحرر الانسان من قيد الطبيعة، فاما ان يكون مجرداً عقلياً، او مجرداً شيطانياً، وبالتالي اما مجرد سعيد او مجرد شقيّ ان الرحيل الى عالم التجرد امر قهري، غاية الأمر ان الانسان في هذا السفر القهري مخيّر بين الربح والخسارة، بين ان يصبح انساناً مجرداً او شيطاناً مجرداً، وهو معنى قوله تعالى: ﴿**انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً**﴾[1]. والمعنى انا هدينا الانسان الى طريق التجرد القهري بالحركة الجوهرية، و(هو مختار) حينئذ بأن يسلك ذلك الطريق سلوك الشيطان الكفور او الانسان المؤمن الشكور.

---

(١) الدهر/ ٣.

دور البرزخ في حصول التجرد العقلي

ولا يخفى، ان التجرد العقلي لا يكتمل بمجرد مفارقة عالم الطبيعة، بل يتعيّن على الموجود ان يطوي عالم البرزخ بالحركة الجوهرية أيضاً لكي يصل الى مرتبة التجرد العقلي الصرف. البرزخ عالم يطأه الجميع. ولأهل البرزخ وجود برزخي متوسط بين الوجود المجرد العقلي وبين الوجود الجسماني الطبيعي، لذا فان جنة السعداء جنة برزخية كما ان جهنم الأشقياء جهنم برزخية أيضاً.

وعالم البرزخ عبارة عن مرحلة قهرية من مراتب الوجود، ومن هنا فان المرور بها لازم وضروري للجميع، غايتها ان الأفراد الذين عكفوا في هذا العالم (الدنيا) على اكتساب الفضائل والمعارف العقلية يكون طريقهم البرزخي قصيراً جداً. وبذلك يصلون بسرعة الى عالم التجرد العقلي، فمسافتهم قصيرة وحركتهم الجوهرية اشدّ وأسرع، فيكون استعدادهم للتلبس بخلعة التجرد العقلي أكبر، ومثلهم من اشتغلوا في الدنيا بالمعاصي والرذائل حيث سيكون طريقهم البرزخي الى النار اقصر، ويبلغون جهنم التجردية الكاملة قبل غيرهم، وهذا هو مغزى مقالة الرجل «هويت من السلم فوقعت في جهنم». نعوذ بالله!

دور الاختيار في اصلاح الانسان

حذار ان تظن ان الرذائل النفسانية والاخلاق الروحية مما لا سبيل الى زواله... فما دام الانسان في هذه النشأة، نشأة التبدل والتغير، فإن بوسعه تغيير جميع اخلاقه وصفاته. وحتى ملكاته مهما بلغت من القوة والاستحكام فانها تقبل الازالة والتغيير، غاية الأمر ان الجهد المطلوب لذلك يزيد وينقص تبعاً لشدّة هذه

الملكات والأوصاف وضعف رسوخها...وكلما تماهلت في اصلاح جذور الفساد الروحي فإنّك تمسي بحاجة الى رياضة وجهد اكبر. لو يتفكر الانسان في مفاسد عمل لم يتورط بالدخول فيه بعد، لن يدنو منه حتماً ولن يرضى بتلويث روحه به...أما اذا تورّط بذلك العمل والتفت الى نفسه بعد برهة من الزمن، فانه يبذل قصارى جهده لاجتثاث أثره المخرب قبل ان يصل الى أوان ينعه فيثمر ذلك العمل ثمرة برزخية أخروية، حتى اذا خرج صاحبنا من هذه الدنيا وهو على هذه الحال، لن يكون بمقدوره التخلّص من هذا العرق الخبيث، اذ لا مجال بعد ذلك للتبدل والتغيير.

امكانية اصلاح جميع الأمراض النفسية في الدنيا

ليس ثمة مرض من الأمراض إلّا وبمقدور الانسان ان يعالجه في هذا الدنيا، وان كان قد تجذر في نفسه وصار ملكة راسخة. غاية الأمر ان الحاجة الى الرياضة النفسانية تزيد وتنقص تبعاً لشدة رسوخ تلك الملكة في نفس الانسان وضعفها. ومهما يكن من أمر، فإنّ بذل هذا الجهد سيكون مطلوباً وفي محلّه، مادام الانسان في هذه النشأة واجداً لخصوصية كونه مختاراً وبالتالي قادراً على اصلاح ذاته بالعبادات وغيرها.

ولكن، لو انتقل الانسان ـ لا سمح الله ـ بهذه الملكات الفاسدة والاخلاق الخبيثة الى العالم الآخر، فان تزكية النفس واصلاحها ستخرج عن اختياره حتى لو كان واجداً لنور الفطرة والايمان في باطن ذاته، بل ان هذا الاختيار يسلب منه حتى قبل خروج روحه من البدن، غير ان ذلك ليس نهاية الطريق، اذ ثمة طرق اخرى تفيد في اصلاح النفس من قبيل العناء والمشقة والضغطات التي يواجهها

حال احتضاره وقبض روحه من بدنه، وكذلك المخاوف التي يتعرض لها حين رؤيته للملائكة الموكلين بهذا الأمر وهم غلاظ شداد، وكظلمات القبر وضغوطه وتعذيباته والتي تعدّ من العوالم الغيبية، وفي الحديث النبوي: «القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران»[1].

وفي رواية اخرى عن الصادق عليه السلام: «انه يسلط على الكافر في قبره تسعة وتسعون تنيناً...لو أن تنيناً منها نفخ في الأرض لم تنبت زرعاً»[2].

واهل المعرفة يقولون ان هذه المؤذيات المسلّطة على الانسان في قبره هي عبارة عن الظهور الملكوتي لأخلاقه الذميمة[3]. ولا يخفى ان هذه الأخلاق الذميمة تضايق الانسان وتؤذيه في هذا العالم أيضاً، غير ان النفس لما كانت محجوبة بغلاف المادة، فانها تغفل عن الملكوت، لغلبة خدر الطبيعة عليها، فلا تظهر فيها القدرة الملكوتية التامة، وبالتالي لا تشعر بصنوف المؤذيات الموجودة في باطن النفس، وتغفل عنها بالطبع.

واذ تبدّلت نشأة الملك الى ملكوت عالم القبر والبرزخ، آنذاك يطوى بساط الظاهر وتبسط صفحة الباطن، وتنتقل النفس من الغيب الى الشهود، وتبرز الملكات الباطنية وتتجلى بصورة مناسبة لها، ويجد الانسان نفسه مبتلى بانواع البلايا والمؤذيات محاطاً بالظلمات والمخاوف والمكدّرات. فاذا ما تمّ للانسان ـ بواسطة هذه المشاق والتعذيبات ـ رفعُ كدوراته النفسانية وازالة شوائب الفطرة،

---

(١) بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢٠٥، كتاب العدل والمعاد، الباب ٨.

(٢) بحار الأنوار، ج ٦، ص ٢١٨، كتاب العدل والمعاد، الباب ٨، الحديث ١٣.

(٣) علم اليقين، ج ٢، ص ٨٧٦و ٨٨٣. ويستفاد هذا المضمون أيضاً من روايات اخرى. انظر: بحار الانوار، ج ٦، ص ٢٢٤.

فسوف يكون سعيداً في الآخرة. ويفوز في ظل رعاية الشافعين عليهم السلام بالمقام الكريم الموعود. أما اذا لم ترتفع هذه الشوائب بالكلّية، فلا مفرّ من وقوعه في اهوال القيامة ومواقفها الخمسين[1] لعلّ الله يمنّ عليه بالخلاص من عذاب النار، والّا فإنْ لم تنفع تلك المواقف المهولة في جعل الغلبة لنور فطرته فإنّ مآله الى جهنم، وقد قيل: «آخر الدواء الكيّ»[2].

ومن ثم يلقى في حرّ جهنم وعذاباتها المتنوعة ويحبس بين طبقاتها من أجل تنقية باطن نفسه وتزكية فطرته من كل غلٍّ وغشٍّ، حتى يجلى الذهب الخالص لفطرة الله، اللائق بمن يريد دخول حرم الكرامة الالهية، ويصفى عن الشوائب والأدران، واليه الاشارة في قوله تعالى: **﴿ونزعنا ما في صدورهم من غلٍّ اخواناً على سرر متقابلين﴾**[3]. ولا يخفى ان كيفية هذا النزع تختلف باختلاف الموارد والاشخاص حسب الاختلاف في مراتب الكمال ونقص الملكات.

البرزخ والقيامة شفاء للأسقام الروحية

[البرازخ والمواقف في القيامة من عنايات الله تعالى على العباد لئلا ينتهي أمرهم الى النار. فلا يزال يخرجهم من مستشفى الى آخر لشفاء عللهم الروحية. فان لم يشف بتلك الأدوية «فآخر الدواء الكيّ»، فلا بدّ من دخول النار ـ والعياذ بالله ـ مع الامكان، والّا فللقرار فيها.]

---

(١) انظر بحار الانوار، ج ٧، ص ١٢٦، كتاب العدل والمعاد، باب ٦، الحديثان ٣ و ٥.

(٢) نهج البلاغة، خطبة ١٦٧.

(٣) الحجر / ٤٧.

طول زمان الاصلاح في الآخرة

ما بين الانسان وبين تبديله خلقاً من الأخلاق النفسانية في البرزخ او الآخرة مسافة طويلة. وفي الحديث عن الرسول الاكرم ﷺ ان اهل الجنة والنار مخلّدون على نيّاتهم.

ولا يمكن ازالة النيات الفاسدة المتمخضة عن الأخلاق الرذيلة الا بازالة مناشئها. ففي ذلك العالم تظهر الملكات بمستوىً من القوة والشدّة بحيث يكون زوالها اما متعذّراً ـ كما لو تقرّر تخليد صاحبها في النار ـ او عسيراً للغاية، ولا يمكن التخلص منها الا بعد تحمل صنوف العذاب والآلام والمشقة، وعلى مدى قرون ربوبية متمادية.

زمان الإصلاح في الدنيا وفي الآخرة

لا يتأتى رفع الغشّ من باطن النفس إلّا بتعريضها لنار التوبة والندامة والقائها في كورة اللوم والعتاب وصهرها بنار الندم والإقرار بالخطأ والعزم على الرجوع الى الله. والأفضل لك ان تقدم على ذلك بنفسك في هذا العالم قبل ان يُذاب فؤادك بـ﴿**نار الله الموقدة * التي تطّلع على الأفئدة**﴾[1]، ولمدّة لا يعلمها الا الله وقد تمتدّ قروناً متمادية من قرون الآخرة. فبادر الى اصلاح نفسك مادمت في هذا العالم، فالاصلاح وتزكية النفس فيه سهل يسير ويحصل في غضون برهة زمنية قصيرة، لا تقاس الى الزمن المطلوب للتغيير والاصلاح في العالم الآخر، حيث يستغرق تعديل ملكة واحدة من ملكات النفس عدة قرون.

---

(١) الهمزة / ٦ و ٧.

كمال النفوس الطاهرة والمنكوسة

[في بعض الآثار: «يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما». وذلك باعتبار ايجاد العشق الطبيعي في كل موجود وإيكاله عليه السير الى كماله، والتدرج الى مقامه في النشأة الدنياوية وفي النشأة الآخرة وبروز يوم الحصاد، وايصال كلٍّ الى فعليته وكماله. اما النفوس الطاهرة الزكية فالى مقامات القرب والكرامات، والجنّات التي عرضها كعرض السماوات، وأما النفوس المنكوسة السبعيّة والبهيمية والشيطانية فإلى النيران ودركاتها وعقاربها وحياتها، كلٌّ بحسب زرعه. فان الوصول الى هذه المراتب كمال بالنسبة الى النفوس المنكوسة الشيطانية وغيرها، وان كان نقصاً بالنسبة الى النفوس الزكية المستقيمة الانسانية.]

المحتويات

الفصل الثالث: تجرد النفس وبقاء الروح

الفصل الرابع: حدوث النفس وعلاقتها بالبدن

الفصل الخامس: التناسخ

الفصل السادس: الموت والحياة وكيفيته

الفصل السابع: عالم القبر أو البرزخ

الفصل الثامن: الدنيا والآخرة

الفصل التاسع: المعاد الجسماني

الفصل العاشر: القيامة

الفصل الحادي عشر: الصراط

الفصل الثاني عشر: صحيفة الأعمال

الفصل الثالث عشر: الجنّة والنّار

الفصل الرابع عشر: تجسم الأعمال

الفصل الخامس عشر: الصورة الملكوتية الأخروية

الفصل السادس عشر: التحول والتكامل في العوالم الثلاثة